Нацыянальная акадэмія навук Беларусі
Інстытут філасофіі

ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

Том 1

Эпоха Сярэднявечча

Мінск
«Беларуская навука»
2008

УДК 2(476)+1(476)
ББК
Г

*Выпуск выдання ажыццёўлены
па заказу Міністэрства інфармацыі Рэспублікі Беларусь*

А ў т а р ы:

В. Б. Евароўскі, А. С. Майхровіч, В. М. Новікаў,
С. І. Санько, Т. М. Тузава, І. М. Бабкоў, А. В. Дзерман,
У. М. Конан, В. У. Старасценка, А. А. Падалінская

Р э ц э н з е н т ы:

кафедра філасофіі культуры Беларускага дзяржаўнага універсітэта,
кафедра гісторыі Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта імя Янкі Купалы,
доктар філасофскіх навук прафесар М. І. Вішнеўскі,
доктар габілітаваны прафесар Станіслаў Едынак
(Люблінскі універсітэт, Польшча),
доктар гістарычных навук прафесар С. І. Міхальчанка
(Бранскі дзяржаўны універсітэт, Расія),
доктар філасофскіх навук А. Э. Душын
(Санкт-Пецярбургскі дзяржаўны універсітэт, Расія),
кандыдат гістарычных навук А. І. Дзярновіч,
доктар Галіна Рарот (Люблінскі універсітэт, Польшча)

ISBN 978-985-08-0967-4

ЗМЕСТ

ПРАДМОВА

Прапанаваны том адкрывае шасцітомную серыю манаграфічных прац па гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Гэта вынік даследаванняў у галіне сярэднявечнай філасофіі, якія праводзіліся ў Інстытуце філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі за апошнія тры дзесяцігоддзі.

Выданне першага тома «Гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» вырашае шэраг узаемаспалучаных задач. З аднаго боку, кніга прэтэндуе на сістэматычны выклад станаўлення шляхоў і спосабаў асэнсавання чалавека, прыроды і грамадства, якое фарміравалася ўнутры протабеларускай супольнасці з IX па XV стагоддзе. З іншага боку, як аказалася, упершыню ў інтэлектуальнай гісторыі Усходняй Еўропы быў узноўлены цэльны вобраз таго феномена, які ў гэтых канкрэтных сацыягеаграфічных умовах можа быць названы філасофскай культурай Сярэднявечча дадзенага рэгіёна. Вырашэнне задач нераасэнсавання рэпрэзентацыі філасофскай культуры патрабавала асаблівай увагі да прапісвання метадалагічнага апарату гісторыка-філасофскага даследавання Беларусі.

Прыняты абгрунтаваны полістратэгічны падыход да гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі, а таксама дапушчэнне пры кампанаванні ўсяго тэксту метадалагічнага плюралізму (прапанаваны тэкст уяўляе сабой хутчэй поліфанію, чым аднагалоссе) дазволілі, на наш погляд, дасягнуць аб'ёмнасці, стэрэаскапічнасці, панарамнасці карціны, якая ўзнаўляецца з выкарыстаннем розных інтэрпрэтатыўных і рэканструктыўных тэхнік. Аднак тая акалічнасць, што даследаванні праводзіліся ў розныя часы, у розных грамадска-палітычных умовах, нарэшце проста рознымі даследчыкамі, якія зыходзілі з розных метадалагічных установак і ўласных зацікаўленняў, не магла не адбіцца на характа-

ры пададзеных у гэтым томе тэкстаў. З увагі на гэта ўкладальнікі 1-га тома палічылі мэтазгодным уключыць спецыяльны ўводны раздзел, прысвечаны рэфлексіям аўтараў над агульнатэарэтычнымі і метадалагічнымі прынцыпамі зробленага даследавання, па сваіх задачах – гэта тэарэтычныя ўводзіны не толькі да гэтага, але і да ўсіх наступных тамоў.

На жаль, некаторыя аўтары, якія зрабілі каштоўны ўклад у змест адпаведных тамоў, ужо адыйшлі. Гэта Альфрэд Сцяпанавіч Майхровіч і Сямён Аляксандравіч Падокшын. Мы ўключылі іх тэксты з мінімальнымі рэдакцыйнымі праўкамі і купюрамі, якія абазначаны праз <...>.

У выданні прынята наступная сістэма спасылак: у квадратных дужках пазначаецца прозвішча аўтара(ў) або першыя словы назвы, затым год выдання і праз двукроп’е старонка(і).

Даследаванні, вынікі якіх уключаны ў 1-ы том «Гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі», выконваліся пры частковай падтрымцы Беларускага рэспубліканскага фонду фундаментальных даследаванняў: гранты № Г06-047, Г06-216 ад 01.04.2006 г. і Г07-114 ад 01.04.2007 г.

Аўтарскі калектыў выказвае самую шчырую падзяку рэцэнзентам доктару філасофскіх навук А. Э. Душыну (Санкт-Пецярбургскі дзяржаўны універсітэт), доктару філасофіі Галіне Рарот (Люблінскі універсітэт Марыі Складоўскай-Кюры), доктару габілітаванаму прафесару Станіславу Едынаку (Люблінскі універсітэт Марыі Складоўскай-Кюры), кандыдату гістарычных навук А. І. Дзярновічу (Інстытут гісторыі НАН Беларусі), доктару гістарычных навук прафесару І. П. Крэню (Гродзенскі дзяржаўны універсітэт імя Янкі Купалы), доктару філасофскіх навук прафесару М. І. Вішнеўскаму (Магілёўскі дзяржаўны універсітэт імя А. А. Куляшова), доктару гістарычных навук прафесару С. І. Міхальчанку (Бранскі дзяржаўны універсітэт імя І. Г. Пятроўскага) за ўважлівае прачытанне рукапісу і зробленыя карысныя заўвагі; нашым калегам доктару філасофскіх навук Далюсу Вялюнусу (Інстытут культуры, філасофіі і мастацтва, Вільнюс), доктару філасофскіх навук прафесару Т. І. Адула (Інстытут філасофіі НАН Беларусі). Акрамя таго, аўтары ўдзячныя малодшым навуковым супрацоўнікам Інстытута філасофіі НАН Беларусі Я. В. Тарасюк і І. М. Новіку за вялікую дапамогу ў падрыхтоўцы рукапісу 1-га тома да друку.

УВОДЗІНЫ

1. Спадчына, ідэнтычнасць і гістарычны выбар

Найважнейшай умовай стабільнасці, у якой сёння, быць можа, як ніколі раней, мае патрэбу свет, з'яўляецца сапраўднае прызнанне і практычнае забеспячэнне права кожнага народа на самастойны выбар свайго шляху сацыяльнага развіцця. Вельмі важныя ў гэтым стасунку таксама паразуменне і канструктыўны дыялог паміж рознымі дзяржавамі і народамі на сучасным этапе, плённае аб'яднанне іх высілкаў па ахове і далейшаму развіццю іх самабытнай культурнай спадчыны, па захаванні культурнай шматстайнасці ўсіх нацый і народнасцей як абсалютнай каштоўнасці сусветнай культуры, як асновы, арыенціра і рэгулятара сучаснага міжкультурнага і міжцывілізацыйнага дыялога.

Гэтыя пытанні з'яўляюцца ў цяперашні час вельмі актуальнымі і для маладой суверэннай беларускай дзяржавы – як з пункту гледжання знешнепалітычных працэсаў, так і з пункту гледжання забеспячэння эфектыўнасці ўнутраных трансфармацыйных працэсаў у рэспубліцы, для якіх непераходзячай каштоўнасцю застаецца асцярожнае стаўленне да нацыянальнай і сусветнай духоўнай спадчыны, яе захавання і наступнага развіцця ва ўсім яе багацці, унікальнасці і своеасаблівасці.

Ва ўмовах нарастаючай глабалізацыі ва ўсім свеце і відавочнай тэндэнцыі да мадэлі аднапалярнага свету, да палітыкі з пазіцый сілы і агрэсіўнага, гранічнага з тэрорам, навязвання іншым дзяржавам аднабакова разуметага адной звышдзяржавай шляху развіцця менавіта права кожнага народа, у тым ліку беларускага, на самастойны выбар свайго гістарычнага шляху сёння апынаецца пад сур'ёзнай пагрозай. Парушэнне прынцыпаў шматпалярнасці, культурнай разнастайнасці, свабоды выбару пагражае стабільнасці ў свеце. Таму шматстайнасць шляхоў развіцця, культурная разнастайнасць свету павінны не толькі фармальна прызнавацца як

неперaходзячая каштоўнасць нашага часу, але і практычна забяспечвацца, гарантавацца на ўзроўні міждзяржаўных адносін. Гэта – умова раўнапраўных, цывілізаваных і гуманных адносін паміж дзяржавамі.

Таму ў сённяшніх няпростых знешнепалітычных умовах так важна разумець, наколькі сур'ёзнае не толькі культурнае, але і палітычна стабілізуючае значэнне могуць мець прафесійныя філасофскія распрацоўкі праблематыкі, якую аб'ядноўваюць пад назвай нацыянальнай ідэі таго або іншага народа. Актуальнае вывучэнне гісторыі яе станаўлення і развіцця ў кожнай культуры, актуальны аналіз сутнасці, зместу і падставовых рыс гістарычнага выбару кожнага народа, сувязі паміж нацыянальнай ідэяй і гістарычным выбарам, а таксама месца і ролі гістарычнага выбару ў структуры яго нацыянальнай ідэі. Такія даследаванні будуць спрыяць эфектыўнасці і абгрунтаванасці пошукаў таго, што сёння завуць нацыянальнай ідэнтычнасцю, еўрапейскай ідэнтычнасцю, культурнай ідэнтычнасцю. Яны дапамогуць адэкватнаму і ўпэўненаму пазіцыянаванню маладых суверэнных дзяржаў у сучасных міжкультурных і міжцывілізацыйных прасторах, іх пазітыўнаму іміджу ў вачах сусветнай грамадскасці.

Што ж такое гістарычны выбар? Якія яго прырода і анталагічны статус у жыцці асобнага чалавека, асобнага народа і краіны ў цэлым?

Перш за ўсё гістарычны выбар – гэта спосаб нацыянальнага самавызначэння народа. У якасці такога гэты выбар – ідзе гаворка аб беларускім або аб любым іншым народзе – не выпадковы, не адвольны. Ён глыбінным чынам укарэнены ў гісторыі жыццёвага ўкладу народа, у фундаментальных структурах яго менталітэту. Ён адлюстроўвае унікальны гістарычны лёс народа і выяўляе яго светапоглядна-маральныя ідэалы, перавагі і каштоўнасці. У гэтым сэнсе можна сказаць, што «Адкуль мы?» і «Хто мы, якія мы?» у значнай ступені вызначае тое, што мы выбіраем і якімі мы сябе выбіраем, куды ідзём і якой жадаем бачыць сваю будучыню.

З другога боку, гістарычны выбар ёсць рашэнне, якое прымае сам народ, які бачыць у тым, што ён абірае, сваю годную будучыню і лепшую будучыню сваіх дзяцей. Іншымі словамі, у якасці выбару гэтая будучыня заўсёды ўтрымлівае ў сабе элемент свабоды – свабоды вырашаць нам самім, якой быць гэтай будучыні і якімі шляхамі ісці да яе. У гэтым прасвеце свабоды самім актам выбару ўдакладняецца разуменне кожным народам свайго мінулага, сучаснасці і будучыні, вызначаецца яго ўласны шлях развіцця.

Стабілізуючая функцыя рэальнага прызнання і забеспячэння мнагастайнасці шляхоў да прагрэсу звязана з тым, што як для канкрэтнай асобы, так і для цэлай нацыі самастойны выбар свайго ўласнага спосабу быць у свеце і рэалізацыя гэтага выбару з’яўляюцца неад’емным унутраным момантам іх станаўлення і развіцця, момантам, які забяспечвае гістарычную пераемнасць, ідэнтычнасць і ўнутраную цэльнасць асобы, нацыі, культуры. У гэтым кантэксце відавочна, што гістарычны выбар ёсць тое, без чаго проста няма ні асобы, ні народа як паўнапраўнага суб’екта гісторыі.

Гэта азначае, што гістарычны выбар нельга навязаць звонку, пад якімі б лозунгамі ні здзяйснялася гэтае навязванне, бо яно разбурае перш за ўсё суб’ектнасць нацыі, пагражае стратай яе нацыянальнай ідэнтычнасці, скасаваннем яе духоўных традыцый, унутраных структур яе менталітэту, асноўных прынцыпаў жыццядзейнасці. А ўсё, чаму пагражае разбурэнне, у сваім памкненні да самазахавання, у лепшым выпадку, кансалідуецца і аб’ядноўваецца вакол сваіх палітычных лідэраў, у горшым – выплёсквае свой страх і гнеў у агрэсіўных, нават тэрарыстычных, актах супраць таго, хто ўвасабляе сабой гэтую пагрозу. Так у свеце могуць узнікаць і ўзнікаюць дадатковыя ачагі міжнародных, міжнацыянальных і міжканфесійных канфліктаў.

Сапраўднае прызнанне, а галоўнае – рэальнае здзяйсненне права кожнага народа на самастойны выбар уласнага шляху гістарычнага развіцця, якія забяспечваюць усталяванне раўнапраўных узаемаадносін паміж народамі, культурамі і цывілізацыямі, захаванне і развіццё нацыянальнай ідэнтычнасці і культурнай мнагастайнасці свету спрыяюць, такім чынам, павышэнню ўстойлівасці і стабільнасці ва ўсім свеце.

Гістарычны выбар, на наш погляд, дэтэрмінуецца нацыянальнай ідэяй як каштоўнаснай дамінантай, г. зн. тым, для чаго і вакол чаго выбудоўваюцца аргументацыя і матывацыя нацыянальнай ідэі, асноўныя кірункі і спосабы яе рэалізацыі.

Пры ўсёй іх важнасці і перспектыўнасці для развіцця нацыянальнай самасвядомасці на цяперашні момант застаюцца недастаткова распрацаванымі праблемы сувязі паміж нацыянальнай ідэяй і гістарычным выбарам Беларусі, укаранёнасці гэтага выбару ў духоўных і культурных традыцыях нашага народа – у традыцыях, якія маюць доўгую і няпростую гісторыю свайго станаўлення і развіцця ў розныя гістарычныя эпохі. Да гэтага часу не прадпрыняты і філасофска-метадалагічны аналіз гістарычнага выбару

Беларусі ў кантэксце даследавання гісторыі станаўлення і развіцця духоўна-філасофскай спадчыны народаў Цэнтральнай і Усходняй Еўропы.

Для аналізу гісторыі нацыянальнай ідэі і гістарычнага выбару Беларусі надзвычай важна мець на ўвазе сітуацыю мультыкультурнасці, не толькі гістарычна характэрную для Беларусі, але і ўласцівую сучаснаму жыццю беларускага грамадства. Гэта вынікае з аб'ектыўнага геапалітычнага становішча нашай краіны і шматнацыянальнага складу яе насельніцтва, вызначаецца празрыстасцю сучасных інфармацыйных межаў, а таксама аб'ектыўнымі працэсамі актыўнага пашырэння міжкультурнага ўзаемадзеяння. Такі даследчы ракурс дазваляе ўбачыць, што гістарычны выбар Беларусі як каштоўнасная дамінанта і ядро нацыянальнай ідэі захоўвае глыбінную гістарычную сувязь з нацыянальнымі духоўнымі вытокамі і каранямі, выяўляе фундаментальныя духоўныя каштоўнасці народа Беларусі, захоўвае яго ўнутранае арганічнае адзінства і заснаваны на прынцыпе талерантнасці.

Гэта вельмі значны аспект, паколькі і з вонкавага, і з унутранага пунктаў гледжання (г. зн. і для нас саміх, і для нашых блізкіх і далёкіх суседзяў) заўсёды мае перавагу такі гістарычны выбар, які, захоўваючы глыбінную гістарычную сувязь з нацыянальнымі духоўнымі вытокамі і каранямі, абапіраючыся на фундаментальныя духоўныя каштоўнасці нацыі і захоўваючы яе ўнутранае арганічнае адзінства, заснаваны на прынцыпе талерантнасці. Гаворка ідзе аб выбары, які выключае агрэсіўнасць і экспансію, што нясуць пагрозу праву іншых народаў на самастойнае вызначэнне свайго сацыяльнага ладу. Выбар беларускага народа з поўным правам можна назваць менавіта такім.

Далейшае развіццё і ўдасканальванне нацыянальнай дзяржаўнай ідэалогіі як вызначэння і абгрунтавання гістарычнага выбару Беларусі маюць вялікае знешнепалітычнае значэнне. Яны спрыяюць прыцягненню ўвагі міжнароднай грамадскасці да неабходнасці забеспячэння рэальнага раўнапраўя ўсіх народаў свету і іх права на самастойны выбар уласнага шляху сацыяльна-гістарычнага развіцця.

Унутрыпалітычнае значэнне тэарэтычных распрацовак у дадзеным ключы звязана з тым, што яны спрыяюць росту нацыянальнай самасвядомасці, патрыятызму, грамадзянскай адказнасці і кансалідацыі нацыі пад знакам абранага ёю самой гістарычнага шляху развіцця, яе гатоўнасці абараніць сваё права на гэты выбар і ўменне свядома і годна яго здзяйсняць.

Пры гэтым належыць мець на ўвазе, што неабходнасць удасканальвання ідэйна-выхаваўчай работы ў яе змястоўных, арганізацыйных і метадычных параметрах у пазначаным кірунку абвастраецца дзеля шэрагу аб'ектыўных абставін. Сярод іх той факт, што геакультурнае і геапалітычнае становішча Беларусі накладвае свой адбітак на сучасны ідэалагічны працэс. Асаблівасці геакультурнага становішча Беларусі і ўнутраных трансфармацыйных працэсаў надаюць ідэйна-выхаваўчаму працэсу выключна напружаны характар.

Далей, сучасны ідэалагічны працэс здзяйсняецца ва ўмовах мультыкультурнасці. Сітуацыя мультыкультурнасці, якая вынікае з аб'ектыўнага геапалітычнага становішча нашай краіны і шматнацыянальнага складу яе насельніцтва, вызначаецца празрыстасцю сучасных інфармацыйных межаў, аб'ектыўнымі працэсамі актыўнага пашырэння міжкультурнага ўзаемадзеяння.

У нашай краіне ўжо шмат зроблена для развіцця і ўмацавання нацыянальнай ідэалогіі. Аднак дасягнутае можна ахарактарызаваць хутчэй як распрацоўку яе асноў. Мала зроблена для стварэння сучаснай сістэмы прафесійнай падрыхтоўкі ідэалагічных работнікаў і яе вучэбна-метадычнага забеспячэння. Важнейшыя канкрэтныя моманты нацыянальнай ідэалогіі, да якіх належыць аднесці ідэалогію як тэарэтычнае вызначэнне і абгрунтаванне гістарычнага выбару Беларусі і яго філасофска-метадалагічнае абгрунтаванне на шляху звароту да гісторыі станаўлення і развіцця духоўнасці, менталітэту і светапогляду народа Беларусі, да гэтага часу застаюцца слаба распрацаваным звяном ідэалагічнага забеспячэння сучасных трансфармацыйных працэсаў у Беларусі.

Становяцца відавочнымі ў гэтым кантэксце канкрэтныя кірункі, магчымасці і перспектывы далейшага развіцця і ўдасканальвання нацыянальнай дзяржаўнай ідэалогіі. Паколькі яна павінна адлюстроўваць, акумуляваць у сабе глыбінныя ментальныя структуры і духоўныя асновы беларускага народа і яго культуры, утрымліваць вызначэнне самастойнага выбару нашай краінай, уласнага шляху сацыяльна-гістарычнага развіцця, абгрунтаванне яго правамернасці і неабходнасці, мы павінны спецыяльна спыніцца на некаторых асноўных момантах, вылучыўшы і канкрэтызаваўшы іх.

У прыватнасці, тэарэтычнае абгрунтаванне гістарычнага выбару прадугледжвае наступнае.

1. Цэльныя і сістэматычныя даследаванні сусветнай гісторыі станаўлення і развіцця ідэалогіі, яе асноўных форм, іх суадносін

у гісторыі сусветнай цывілізацыі і ў сучасным свеце, а таксама іх пазітыўных і негатыўных бакоў.

2. Праясненне светапоглядна-палітычнай існасці імклівых зменаў у сучасным свеце, у тым ліку ў галіне сучасных міждзяржаўных адносін (глабалізацыя, інтэграцыя, інфарматызацыя і інш.), выяўленне светапоглядна-духоўных і філасофскіх прадумоў і падстаў захавання нацыянальнай самабытнасці і нацыянальнай ідэнтычнасці, нацыянальнага суверэнітэту і інавацыйнага шляху развіцця нашага грамадства ва ўмовах нарастаючай глабалізацыі.

3. Вывучэнне ролі і месца праблемы нацыянальнай ідэнтычнасці ў нацыянальнай дзяржаўнай ідэалогіі, узаемасувязі паміж нацыянальнай ідэнтычнасцю і універсальнымі гуманістычнымі ідэаламі чалавецтва, спосабаў унутранага, арганічнага спалучэння універсальных каштоўнасцей і унікальных асаблівасцей менталітэту і культуры свайго народа, якія выражаюць яго гістарычны лёс. Толькі пры гэтай умове ідэалагічныя прынцыпы здольныя закранаць глыбінныя эмацыйна-валявыя і душэўныя струны народа, кожнага грамадзяніна, арыентаваць, натхняць і кансалідаваць людзей. І толькі такая ідэалогія здольная мець рэальную выхаваўчую сілу, узрушаць чалавека да актыўнай грамадзянскай пазіцыі, абуджаць у ім нацыянальную самасвядомасць і патрыятычныя пачуцці.

4. Усебаковае і разгорнутае даследаванне гісторыі станаўлення і развіцця духоўнай (філасофска-светапогляднай) спадчыны Беларусі, фактычна інтэлектуальнай гісторыі беларускага народа.

У нашай рэспубліцы яшчэ не было спроб распрацаваць ідэалогію беларускай дзяржавы на аснове глыбокага вывучэння канкрэтнай гісторыі духоўна-светапоглядных і філасофскіх асноў культуры нашага народа. Возьмем, напрыклад, такія вострыя пытанні, як грамадзянская супольнасць, правы чалавека, нацыянальны суверэнітэт, нацыянальная ідэнтычнасць, каштоўнасці і ідэалы сучаснага чалавека, іх дынаміка і інш. Распрацоўкі гэтай безумоўна актуальнай сацыяльнай і антрапалагічнай праблематыкі ў ракурсе дасканалення ідэалагічнага забеспячэння сацыяльнага і культурнага развіцця сучаснай Беларусі павінны не толькі абапірацца на веданне спецыфікі нацыянальных духоўна-светапоглядных структур жыццёвага ўкладу нашага народа, якія склаліся ў выніку яго ўласнага гістарычнага шляху развіцця, але і зыходзіць з гэтай спецыфікі. Пры гэтым гаворка павінна ісці аб неабходнасці арганічнага спалучэння, з аднаго боку, агульначалавечых уяўленняў аб сва-

бодзе і годнасці члена грамадзянскай супольнасці і, з другога, унікальна-гістарычных асаблівасцей узаемадачыненняў асобы, грамадства і дзяржавы ў нашай краіне.

Фундаментальныя навуковыя даследаванні ў гэтым кірунку будуць спрыяць распрацоўцы эфектыўных форм і механізмаў мабілізацыі і ўсебаковай актывізацыі чалавечага фактара ў сацыяльна-эканамічным, культурным і палітычным жыцці краіны, вызначэнню шляхоў сапраўднай гуманізацыі сацыяльных адносін і абгрунтаванню самастойнага шляху сацыяльна-эканамічнага развіцця нашага грамадства.

Калектыў вучоных Інстытута філасофіі прыступіў да рэалізацыі унікальнага і маштабнага праекта стварэння шматтомнай гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Гэты маштабны праект павінен стаць асяродкам працы над нашай нацыянальнай дзяржаўнай ідэалогіяй. Бо для таго, каб прынцыпы ідэалогіі жылі ўласным паўнавартасным жыццём у сэрцы кожнага грамадзяніна краіны, трэба, каб у іх была адлюстравана ўся інтэлектуальная гісторыя народа, каб гэту гісторыю ведалі, паважалі, ганарыліся сваёй прыналежнасцю да яе, адраджалі і працягвалі яе лепшыя традыцыі.

У перспектыве тэарэтычнае і практычнае значэнне вынікаў, якія мяркуецца атрымаць у ходзе здзяйснення гэтых акадэмічных распрацовак, выявіцца ў тым, што яны стануць важным і незаменным складнікам у агульнай справе вызначэння, абгрунтавання, абагульнення і сінтэзавання ў дзейсную змястоўную праграму ідэалагічных прынцыпаў і ўстановак, жыццестваральных ідэй, каштоўнасцей і памкненняў, якія адлюстроўваюць спецыфіку гістарычнага духоўна-культурнага і сацыяльнага развіцця беларускага народа, яго нацыянальную самабытнасць, памкненне да суверэннасці, яго гістарычны выбар на рубяжы XX–XXI стст., адпаведныя яго надзённым сучасным патрэбам, інтарэсам грамадскага прагрэсу і росквіту.

Такая праца вучоных-гуманітарыяў па вызначэнні спецыфікі гістарычнага выбару Беларусі, яго абгрунтаванні на шляху раскрыцця яго глыбіннай укарэненасці ў інтэлектуальнай гісторыі беларускага народа і адпаведна па ўдасканальванні ідэалагічнага забеспячэння сучасных форм і метадаў практыкі выхаваўчай работы спрыяе актыўнаму росту нацыянальнай самасвядомасці нашага народа, умацаванню пачуцця нацыянальнай ідэнтычнасці, патрыятызму і гонару за сваю краіну, яе гісторыю і культуру. Яна

садзейнічае развіццю духоўнасці і кансалідацыі нацыі, умацаванню прэстыжу маладой суверэннай дзяржавы на сусветнай арэне.

Пазначаны кірунак развіцця нацыянальнай самасвядомасці і патрыятызму – найважнейшае звяно паўнавартаснага ідэалагічнага забеспячэння рэалізацыі маштабнай праграмы інавацыйнага развіцця нашай краіны. Сацыяльна-палітычную і практычную значнасць гэтай філасофска-гуманітарнай, духоўна-інтэлектуальнай кампаненты рэальных працэсаў дзяржаўнага і культурнага будаўніцтва ў нашай краіне ў апошні час стала разумець і прызнаваць значна большая колькасць кіраўнікоў рэспубліканскага і акадэмічнага ўзроўняў. І ўсё ж нельга не адзначыць таго факта, што, нягледзячы на тое што зараз назіраецца ўсё больш і больш адчувальная падтрымка і дапамога ў практычнай і фінансавай арганізацыі навукова-даследчай працы ў дадзеным кірунку, яшчэ, на жаль, нярэдка маюць месца неразуменне і недаацэнка той простай сувязі, якая існуе паміж праблемай інавацый і праблемай духоўнасці чалавека. Далёка не заўсёды можна сустрэць разуменне таго, што ў любым выпадку крыніцай інавацый з'яўляецца канкрэтны чалавек, суб'ект сацыяльных адносін, ці будзе гаворка ісці аб тэхнічных, прыродазнаўчых або іншых адкрыццях. Далёка не заўсёды ёсць разуменне таго, што ўжо само наша чаканне інавацый і спадзяванне на іх павінны быць падмацаваны не толькі стварэннем спрыяльных аб'ектыўных сацыяльна-эканамічных умоў для інтэлектуальнай і тэхнічнай творчасці, але і адпаведнай падрыхтоўкай свядомасці як творцы, так і спажыўца творчых дасягненняў.

Відавочна, што такая падрыхтоўка прадугледжвае неабходнасць забеспячэння інавацыйнага развіцця краіны на шляху ўкладання капіталу ў самога чалавека, творцу. Адпаведна гэта цягне за сабой актывізацыю высілкаў па гуманітарызацыі ведаў аб грамадстве і чалавеку.

Гэта варта падкрэсліць спецыяльна таму, што ў сучаснай культуры, і не толькі нашай, на жаль, усё яшчэ назіраецца яўны перакос у бок прыродазнаўчых і тэхнічных навук і, адпаведна, недаацэнка сацыяльнай і культурнай каштоўнасці гуманітарных даследаванняў. Такое становішча – гэта вынік шматвяковага панавання прыродазнаўчага і вузкатэхніцысцкага стылю мыслення, якое прывучыла нас ставіцца да чалавечага жыцця і да асабовых размернасцяў сацыяльнага жыцця як да нечага нязначнага. Аднак цяпер ужо ва ўсім свеце ўсё больш і больш людзей разумеюць небяспечныя наступствы

працяглага панавання тэхнакратычнага мыслення. Расце разуменне таго, што яно плодзіць плоскі утылітарызм, разбурае духоўныя асновы нацыянальнай культуры, ментальныя падставы жыцця народа, у тым ліку і штодзённага, яго духоўныя традыцыі. Гэтыя наступствы ў наш час даволі балюча адчувае на сабе чалавецтва.

Таму наш інавацыйны шлях павінен з самага пачатку выключаць небяспеку аднабаковага характару прагматысцкай, вузкатэхніцысцкай арыентацыі, калі ўжо ніхто не цэніць традыцыі і каштоўнасці, духоўна-этычныя асновы гісторыі, асобы і культуры. Таму што абсалютызацыя тэхніцысцкага мыслення прыводзіць да спусташэння душы чалавека, да страты здольнасці самастойна думаць і арыентавацца, любіць і ствараць. Веданне свайго мінулага, сваіх духоўна-гістарычных вытокаў і традыцый, апірышча на сваю інтэлектуальную спадчыну і яе развіццё дазваляюць нам самім і іншым лепей разумець сябе і адзін аднаго, разумець сваю сучаснасць і сваю будучыню, свой гістарычны выбар.

Усебаковае і разгорнутае даследаванне гісторыі станаўлення і развіцця духоўнай спадчыны Беларусі, глыбокае вывучэнне гісторыі духоўна-светапоглядных і філасофскіх асноў культуры нашага народа ў кантэксце яе параўнальнага аналізу з гісторыяй станаўлення і развіцця духоўна-філасофскай спадчыны народаў Цэнтральнай і Усходняй Еўропы якраз і дазволяць выявіць іх унутранае адзінства і спецыфіку, растлумачыць характар гістарычнага выбару Беларусі і напоўніць канкрэтным гісторыка-філасофскім і тэарэтычным зместам яго філасофскае абгрунтаванне.

Такая падвышаная цікавасць да гісторыка-філасофскіх даследаванняў у наш час зусім не выпадковая. Працэсы развіцця нацыянальнай самасвядомасці, якія рэзка актывізуюцца ў эпоху глабалізацыі і радыкальных трансфармацый сацыяльнай сістэмы канкрэтнага грамадства, заўсёды спалучаныя з інтэнсіфікацыяй даследаванняў у галіне гісторыі нацыянальнай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. Таму што вывучэнне дынамікі духоўнага жыцця грамадства з'яўляецца адным з краевугольных камянёў у фарміраванні гістарычнай свядомасці любога народа, яго нацыянальнай і культурнай самаідэнтыфікацыі. У кантэксце пошукаў аптымальнай мадэлі стабільнага і ўстойлівага развіцця беларускай дзяржавы таксама рэзка ўзрастае значнасць даследаванняў у галіне айчыннай гісторыі філасофскага, грамадска-палітычнага і духоўнага жыцця. Для нас, як і для любой нацыі, наша інтэлектуальная гісторыя павінна служыць аб'яднальнай сілай і асновай пошукаў

нацыянальнай ідэнтычнасці ў свеце, які глабалізуецца. Беларуская філасофская спадчына ў гэтым сэнсе з'яўляецца найважнейшай перадумовай фарміравання самасвядомасці і светапогляду сучаснай беларускай нацыі.

Аналіз сучасных сусветных тэндэнцый развіцця гісторыка-філасофскіх даследаванняў таксама пераканаўча сведчыць аб значным ажыўленні цікавасці да гэтай праблематыкі менавіта ў пераломныя моманты развіцця розных нацый і цывілізацый. Працэсы, звязаныя з распадам Савецкага Саюза, а таксама са зменамі геапалітычных арыентацый краін Цэнтральнай і Усходняй Еўропы, выклікалі інтэнсіфікацыю даследаванняў у галіне нацыянальнай гісторыі філасофіі. У найбольшай меры гэта характэрна для такіх краін, як Літва, Польшча, Расія, Славакія, Украіна.

У сучаснай сацыякультурнай сітуацыі краін Цэнтральнай і Усходняй Еўропы актуальнымі кірункамі гісторыка-філасофскіх даследаванняў з'яўляюцца наступныя:

выяўленне новых або маладаследаваных абласцей нацыянальнай філасофіі;

рэканструкцыя новых цэласных карцін асобных эпох;

правядзенне параўнальных даследаванняў, а таксама спробы разгляду нацыянальнай філасофіі ў яе суаднясенні з агульнаеўрапейскім кантэкстам;

цэласныя даследаванні агульнай дынамікі развіцця нацыянальнай філасофіі;

нарэшце, напісанне шматтомных абагульняючых прац па гісторыі нацыянальнай філасофіі.

Хоць у Рэспубліцы Беларусь мэтанакіраваныя даследаванні па гісторыі філасофскага, сацыяльна-эканамічнага, грамадска-палітычнага і духоўнага жыцця беларускага грамадства праводзяцца з 20-х гадоў мінулага стагоддзя, аналіз беларускай філасофскай спадчыны ў савецкія часы быў недастаткова збалансаваным як па тэмах, так і па гістарычных перыядах і персаналіях. Быў цвёрда зададзены метадалагічны арсенал інтэрпрэтацыі, які вызначыў істотнае звужэнне даследчага поля і аднабаковы характар вынікаў. Існавалі так званыя закрытыя тэмы і тэмы, даследаванні па якіх не заахвочваліся. Навукоўцы рэспублікі стаялі перад неабходнасцю ўзгаднення тэматыкі сваіх даследаванняў, іх метадалогіі і нават вынікаў з аналагічнымі саюзнымі праграмамі. Таму не толькі тэматыка, але і інтэрпрэтацыі, і ацэнкі нацыянальнай філасофскай спадчыны вызначаліся аднабаковасцю.

Несістэматычнасць, ідэалагічная ангажаванасць, вузкая метадалагічная база гісторыка-філасофскага аналізу – вось тыя прычыны, якія абумовілі слабую прадстаўленасць багатай духоўнай спадчыны Беларусі ў сусветнай культурнай прасторы, яе недастаткова глыбокую і ўсебаковую тэматычную і канцэптуальную афармленасць, што ў сваю чаргу абумоўлівае нярэдкія ў наш час папрокі ў адрас філасофскай і навуковай грамадскасці Беларусі ў адсутнасці нацыянальнай філасофскай думкі, інтэлектуальных традыцый і школ.

За апошнія дзесяць гадоў супрацоўнікамі інстытута прааналізавана гістарычнае развіццё этычнай думкі ў Беларусі ў розныя гістарычныя эпохі (Сярэднія вякі, Рэнесанс, Асвета, нацыянальнае адраджэнне сярэдзіны XIX – пачатку XX ст.). Было даследавана культурна-гістарычнае развіццё Беларусі з пункту гледжання змены рэлігійных парадыгм у кантэксце ўзаемадзеяння свецкіх і духоўных пачаткаў культуры XVI – сярэдзіны XIX ст. Вывучаліся прававыя, маральна-этычныя і эстэтычныя кампаненты станаўлення беларускай самасвядомасці ў эпохі Адраджэння і Новага часу. Сабраны матэрыял аб пачатковым перыядзе жыцця і дзейнасці Ф. Скарыны. Пачаты гісторыка-філасофскі аналіз некаторых аспектаў культуры барока ў Беларусі канца XVI – першай паловы XVII ст.

Задачай напісання сістэматычнай гісторыі філасофскай думкі Беларусі відавочна з'яўляецца і пераадоленне наяўнай нераўнамернасці асвятлення праблематыкі як у яе гістарычным зрэзе, так і з пункту гледжання рэпрэзентатыўнасці атрыманых вынікаў. Так, шэраг важных персаналій і змястоўных пластоў нацыянальнай інтэлектуальнай спадчыны, якія ўтвараюць яе іманентнае духоўнае адзінства, прадстаўлены вельмі спарадычна або не прадстаўлены зусім (адсутнічаюць фундаментальныя публікацыі, асабліва манаграфічныя, па філасофіі позняга Сярэднявечча Беларусі, эпохі Асветы, Рамантызму). Не прадстаўленая ў публікацыях неасхаластыка XVII – XVIII стст. Нарэшце, патрабуе сур'ёзнага крытычнага асэнсавання і канцэптуальнай рэканструкцыі філасофская думка Беларусі XX стагоддзя, у тым ліку і апошніх дзесяцігоддзяў XX – пачатку XXI ст. Тут айчынным навукоўцам яшчэ належыць дасягнуць новых якасных параметраў даследавання, завяршыць распрацоўку агульнаметадалагічнага базісу, які дазваляе пабудаваць цэласную канцэпцыю гісторыі беларускай філасофскай спадчыны, вольную ад дагматычных і аднабаковых інтэрпрэтацый, шаблонных ацэнак і стэрэатыпаў.

Падчас падрыхтоўкі шматтомнага выдання па гісторыі філасофскай думкі Беларусі была зроблена вялікая тэарэтычная праца: 1) па абнаўленні і пашырэнні метадалогіі даследавання з улікам айчыннага і сучаснага замежнага досведу; 2) даследаванні гісторыі беларускай філасофіі ў кантэксце агульнаеўрапейскай гісторыі філасофіі і з улікам спецыфікі гістарычнага лёсу беларусаў і своеасаблівасці беларускага менталітэту; 3) абнаўленні і пашырэнні крыніцазнаўчай базы; 4) поўным раскрыцці і адэкватнай інтэрпрэтацыі ўсіх кірункаў беларускай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі; 5) выяўленні фундаментальных каштоўнасна-светапоглядных арыентацый беларускага народа і іх ролі ў справе нацыянальна-культурнага адраджэння і самаідэнтыфікацыі.

Даследаванне айчыннай філасофскай спадчыны некалькі ўскладняецца і тым, што яно ад самага пачатку павінна арыентавацца на полідысцыплінарнасць і міждысцыплінарнасць. Гэта звязана з тым, што развіццё філасофскай думкі Беларусі было складаным і супярэчлівым. Нават да XX ст. у Беларусі не было адпаведных цэнтраў гуманітарных даследаванняў. Філасофія ў нашай рэспубліцы развівалася ва ўмовах перарывістасці і нераўнамернасці, і гэта абумоўлівае неабходнасць узнаўлення ўнутранай цэласнасці нашай духоўнай спадчыны.

Улічваючы, што сучасная беларуская нацыя мае поліканфесійную і мультыкультурную структуру, пры падрыхтоўцы выдання гісторыі філасофіі Беларусі павінна быць таксама забяспечана магчымасць комплекснага даследавання ўсіх міжкультурных узаемасувязей і ўзаемадзеянняў, якія дэтэрмінавалі станаўленне і развіццё беларускай філасофскай традыцыі.

Пры падрыхтоўцы 1-га тома давялося адмыслова вырашаць цэлы шэраг задач, у прыватнасці выявіць спецыфіку міфалагічнага і архаічнага светапогляду насельніцтва Беларусі напярэдадні прыняцця хрысціянства, правесці гісторыка-філасофскую рэканструкцыю помнікаў традыцыйнага права, а таксама сярэднявечнай прававой традыцыі, якія аказалі выключна вялікі ўплыў на інтэлектуальнае развіццё беларускага грамадства як у эпоху Сярэднявечча, так і ў наступныя перыяды, больш дасціпна даследаваць працэс станаўлення філасофскіх ідэй у перыяд з канца XIII да канца XV ст., прааналізаваць лацінамоўную традыцыю і інш.

Аднак зразумела, што праца гэта рабілася не на пустым месцы. Ёй папярэднічала грунтоўная даследчая дзейнасць некалькіх пакаленняў беларускіх філосафаў, а таксама прадстаўнікоў іншых

галін ведаў (мастацтвазнаўцаў, філолагаў, гісторыкаў і інш.), чые вынікі маюць выключнае значэнне для разумення самаго духу розных гістарычных эпох, таго агульнакультурнага фону, на якім здзяйснялася мысленне таго або іншага філосафа.

2. Асноўныя этапы гісторыі айчыннай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі

Вывучэнне філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі распачалося ў 20-я гады мінулага стагоддзя, што было звязана з заснаваннем першага нацыянальнага Беларускага дзяржаўнага універсітэта (1921 г.) і Інстытута беларускай культуры (1922 г.). Знамянальным аказаўся 1925 г., калі быў укладзены юбілейны зборнік, прысвечаны 400-годдзю беларускага кнігадрукавання [Чатырохсотлецьце… 1926]. У артыкулах вядомых дзеячаў беларускай навукі ўсебакова асвятляўся светапогляд прадстаўнікоў нацыянальнай культуры XVI ст., у прыватнасці Ф. Скарыны і В. Цяпінскага. Можна сказаць, што гэтым зборнікам пачынаецца беларуская Скарыніяна. Так, акадэмік і першы рэктар БДУ, вядомы гісторык-славіст У. І. Пічэта даследаваў ідэалагічны змест эпохі гуманістычнага і рэфармацыйнага руху ў Беларусі XVI ст. У прыватнасці, ён даў вельмі высокую ацэнку эпохі Адраджэння на Беларусі: «Адраджэньне ... ёсьць культурнае зьявішча першараднае важнасьці ў духоўным жыцьці беларускага народу» [Пічэта 1926]. Даследаванню дзейнасці і творчасці Ф. Скарыны былі прысвечаны таксама працы М. Піотуховіча, Н. А. Янчука, І. В. Воўк-Левановіча, М. Шчакаціхіна, У. Ігнатоўскага, М. Гарэцкага і інш. У Заходняй Беларусі (у Вільні) таксама ажыўляюцца скарыназнаўчыя штудыі, дзе да юбілейнай даты Адам Станкевіч выдае брашуру «Доктар Фр. Скарына – першы друкар беларускі» [Станкевіч 1925]. Варта адзначыць і выданне «Гісторыі беларускай (крыўскай) кнігі» Вацлава Ластоўскага [Ластоўскі 1926]. У 1927 г. з’явіўся артыкул гісторыка В. Д. Дружчыца аб мысліцелі XVII ст. К. Лышчынскім [Дружчыц 1927].

Аднак скарыназнаўчыя штудыі, як і наогул даследаванні ў галіне гісторыі філасофскай, эстэтычнай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі, былі неўзабаве выкрытыя як «нацдэмаўская ідэалагічная дыверсія», а пераважная большасць выбітных дзеячаў маладой беларускай навукі былі або сасланыя, або фізічна

знішчаныя. Цяпер прыкра ўсведамляць, што ролю «ідэалагічнага танка» ў гэтай справе адыграў створаны ў 1931 г. Інстытут філасофіі Акадэміі навук БССР і яго першы дырэктар, экс-эсэр, а потым «праўдзівы марксіст», С.Я. Вальфсон. Выдадзеная пад яго рэдакцыяй і пры самым чынным удзеле калектыўная праца «Навука» на службе нацдэмаўскай контррэвалюцыі» [«Навука» 1931] на некалькі дзесяцігоддзяў зрабіла даследаванні ў галіне гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі прадпрыемствам надзвычай небяспечным.

І толькі ў пасляваенны перыяд вывучэнне гісторыі філасофскай думкі Беларусі набывае больш або менш мэтанакіраваны характар. У канцы 40 – пачатку 50-х гадоў назіраецца некаторая актывізацыя гісторыка-філасофскіх даследаванняў. Ставяцца актуальныя пытанні, звязаныя з неабходнасцю пераадолення вульгарна-сацыялагічных скажэнняў ідэалагічнага зместу важных этапаў станаўлення духоўнай культуры беларускага народа ў дакастрычніцкі перыяд, а таксама адэкватнай ацэнкі дзейнасці такіх буйных прадстаўнікоў нацыянальнай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, як Ф. Скарына і К. Каліноўскі. На сесіі Аддзялення грамадскіх навук АН БССР у маі 1948 г. ішла гаворка аб актывізацыі распрацовак праблем гісторыі філасофскай думкі Беларусі. Актыўна пачаў вывучацца светапогляд рэвалюцыйных дэмакратаў [Ільюшын 1948; Ильюшин и др. 1951; Лушчыцкі 1949; Лушчыцкі 1952; Лушчыцкі 1955а; Лушчыцкі 1955б].

І. М. Лушчыцкі зрабіў значны ўклад у даследаванне філасофскай думкі другой паловы XIX ст. Вынікі яго працы атрымалі абагульнены і сістэматызаваны выраз у кнізе «Нарысы па гісторыі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі ў Беларусі ў другой палавіне XIX веку» [Лушчыцкі 1958]. Гэта была першая буйная манаграфія, у якой разглядаліся сацыяльна-эканамічныя і ідэйныя фактары і перадумовы, якія абумовілі развіццё рэвалюцыйна-дэмакратычнага кірунку ў грамадскай думцы Беларусі, раскрываўся ўплыў ідэй А. І. Герцэна і М. Г. Чарнышэўскага на станаўленне светапогляду беларускіх рэвалюцыйных дэмакратаў.

Калі ў працы І. М. Лушчыцкага даследавалася другая палова XIX ст., то А. Ф. Смірноў, які вывучаў светапогляд К. Каліноўскага, прааналізаваў станаўленне рэвалюцыйнага дэмакратызму ў 40-я гады [Смирнов 1959; Смирнов 1961; Смирнов 1962].

Ужо на першых этапах вывучэння філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі даследчыкі сутыкнуліся з цяжкасцямі

ў вырашэнні праблемы перыядызацыі, у вызначэнні аб'ёму і характару гістарычнага матэрыялу, які падлягаў даследаванню. Гэта абумовіла дамінаванне тэндэнцыі да просталінейнага, недыферэнцыраванага ўзнаўлення акалічнасцей і фактараў сацыяльна-эканамічнага, грамадска-палітычнага і ідэйнага парадкаў. Часцей за ўсё чыста гістарычны падыход суседнічаў з гісторыка-філасофскім без дастаткова выразнай дыферэнцыяцыі, без азначэння спецыфічнасці прадмета даследавання.

У полі зроку даследчыкаў гэтага часу знаходзіліся таксама некаторыя бакі гуманістычнага і рэфармацыйнага руху, у прыватнасці, працягваліся даследаванні дзейнасці Ф. Скарыны. Асноўныя характарыстыкі светапогляду Ф. Скарыны, С. Буднага, В. Цяпінскага былі прадстаўлены ў падрыхтаваным вучонымі рэспублікі для першага тома «Очерков по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» [Очерки 1955] раздзеле аб развіцці філасофскай думкі Беларусі ў эпоху феадалізму. М. А. Алексютовіч у манаграфіі «Скарына, яго дзейнасць і светапогляд» раскрыў некаторыя важныя аспекты адносін Ф. Скарыны да навукі [Алексютовіч 1958].

Даследаванню працэсу распаўсюджвання і сцвярджэння марксісцка-ленінскай філасофіі ў Беларусі ў дакастрычніцкі перыяд пераважная ўвага надавалася ў 50-я гады [Лущицкий 1953; Казеко 1953; Казеко 1983; Ефремова 1956]. У 1958 г. пад рэдакцыяй К. П. Буслава выйшла калектыўная манаграфія «Из истории борьбы за распространение марксизма в Белоруссии (1883 – 1917 гг.)» [Из истории 1958].

У выніку першых двух этапаў (1921-ы – сярэдзіна 30-х – канец 50-х гадоў) развіцця гісторыка-філасофскіх даследаванняў у Беларусі праблематыка гісторыі айчыннай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі аформілася ў самастойны навуковы кірунак. У 60–70-х гадах выходзяць манаграфічныя працы, прысвечаныя асобным прадстаўнікам філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, а таксама асобным гістарычным перыядам яе развіцця. У гэты перыяд быў выдадзены шэраг калектыўных даследаванняў па гісторыі філасофскай і сацыялагічнай думкі Беларусі дакастрычніцкага перыяду і па гісторыі марксісцка-ленінскай філасофіі ў БССР. Намецілася пэўная дыферэнцыяцыя ў галіне гісторыка-філасофскіх даследаванняў (у прыватнасці, у самастойны кірунак аформілася гісторыя беларускай эстэтычнай і атэістычнай думкі).

Важнае значэнне мела падрыхтоўка і выданне ў 1962 г. кароткай анталогіі «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в.» [Из истории 1962]. У склад даследчага калектыву ўваходзілі В. А. Сербента, М. А. Алексютовіч, Е. С. Пракошына, В. І. Пратасевіч , Н. С. Купчын і інш.

Былі апублікаваны манаграфіі па філасофіі XVII [Коршунов 1965; Прокошина 1966] і XVIII ст. [Дорошевич 1967; Дорошевич 1971]. У працах Э. К. Дарашэвіча абмяркоўваліся пытанні аб асаблівасцях фарміравання філасофіі XVIII ст. у Беларусі – несупадзенне храналагічных рамак з класічным асветніцкім перыядам у Заходняй Еўропе, шчыльная сувязь з развіццём прыродазнаўства і інш.

У 60-я гады вывучалася станаўленне і развіццё марксісцка-ленінскай філасофіі ў Беларусі савецкага перыяду. Была выдадзена калектыўная манаграфія «Очерки истории марксистско-ленинской философии в Белоруссии (1919–1968)» [Очерки 1968]. Гэта быў першы сістэматычны выклад працэсу развіцця марксісцка-ленінскай філасофіі ў БССР. Наступныя даследаванні па дадзенай праблеме адлюстраваныя ў манаграфіі «Развитие марксистско-ленинской философии в БССР (20–70-е годы)» [Развитие 1984].

Марксісцка-ленінская філасофія ў Беларусі ў дакастрычніцкі перыяд прадстаўлена ў працах В. І. Салошанкі [Солошенко 1963; Солошенко 1971], а таксама ў працах М. С. Купчына і В. І. Яфрэмавай, М. В. Рожына, І. С. Чымбурга.

У 70-я гады прыкметна актывізуюцца даследаванні гісторыі эстэтычнай думкі і гісторыі атэізму [Конон 1971; Конон 1978]. У манаграфіі Э. К. Дарашэвіча і У. М. Конана [Дорошевич, Конон 1972] быў дадзены першы шырокі і сістэматычны выклад працэсу развіцця нацыянальнай эстэтычнай думкі, які ўлучаў эпоху Сярэднявечча, перыяды Адраджэння, Рэфармацыі і Контррэфармацыі, распаўсюджвання ідэй Асветы і сцвярджэння рэвалюцыйна-дэмакратычнай эстэтыкі. Шэраг пытанняў гісторыі беларускай эстэтычнай думкі разгледжаны ў манаграфіях А. С. Майхровіча [Майхрович 1970; Майхрович 1982].

Па гісторыі атэістычнай думкі былі выдадзены «Пытанні атэізму ў беларускай грамадскай думцы (другая палавіна XIX – пачатак XX стагоддзяў)» [Пракошына 1960] і «Очерк свободомыслия и атеизма в Белоруссии в XIX в.» [Прокошина 1973]. У 1978 г. выходзіць першая абагульняючая праца па гісторыі атэізму ў

дакастрычніцкі перыяд «Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии» [Из истории 1978].

На пачатку 70-х гадоў былі выдадзены «Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии» [Очерки 1973]. Іх можна лічыць першым накідам развіцця філасофскай думкі Беларусі з найстаражытных часоў да 1917 г. У гэтай працы адлюстраваны шэраг важных аспектаў творчасці Ф. Скарыны, С. Буднага, М. Сматрыцкага, К. Лышчынскага, С. Полацкага, К. Каліноўскага, Ф. Багушэвіча, Я. Купалы, Я. Коласа і інш.

У 70-я гады таксама вывучаўся гуманістычны і рэфармацыйны рух у Беларусі [Подокшин 1970; Подокшин 1974]. Філасофіі гэтага перыяду прысвечаны таксама кнігі «Сымон Будны» Я. І. Парэцкага [Порецкий 1975], «Франциск Скорина» С. А. Падокшына [Подокшин 1981], «Лаврентий Зизаний» М. Б. Батвінніка [Ботвинник 1973].

Палітычныя погляды, якія былі распаўсюджаны на Беларусі ў XVI – першай палове XVII ст., сталі прадметам даследаванняў С. Ф. Сокала [Сокол 1974; Сокол 1984].

Былі даследаваны некаторыя аспекты філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі канца XVII – сярэдзіны XVIII ст. [Философская… 1971]. Апошняй трэці XVIII ст. прысвечана праца А. А. Бірала «Философские проблемы в науке эпохи Просвещения в Белоруссии и Литве» [Бирало 1979]. А. Я. Цукерман упершыню пераклаў з лацінскай мовы шэраг філасофскіх і прыродазнаўчых сачыненняў беларускіх мысліцеляў, даследаваў некаторыя аспекты філасофіі Новага часу ў Беларусі [Цукерман 1980]. Светапогляд ранняга прадстаўніка філасофіі эпохі Асветы ў Беларусі і Літве Казіміра Нарбута даследаваў У. У. Дуброўскі [Дубровский 1979].

Першую палову XIX ст. вывучала Н. М. Махнач. У яе манаграфіях [Мохнач 1971; Мохнач 1976; Мохнач 1985] праведзены аналіз працэсу фарміравання філасофскіх, сацыялагічных і этычных ідэй у першай палове XIX ст., у тым ліку ідэалогіі вызваленчага руху, грамадска-палітычных і сацыяльна-гістарычных ідэй і тэорый таго часу. Працягвалася далейшае вывучэнне рэвалюцыйна-дэмакратычнай думкі Беларусі [Майхрович 1982]. Аб'ектам шэрагу даследаванняў стала ідэалогія рэвалюцыйнага народніцтва [Самбук 1972; Иосько 1976; Иосько 1977].

Прыродазнаўчым уяўленням у Беларусі другой паловы XIX – пачатку XX ст. прысвечаныя працы: [Титович 1960; Директоренко 1964; Купчин 1972; Купчин 1980].

У 70–80-я гады быў падрыхтаваны і выдадзены шэраг калектыўных прац: «Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии» [Идеи 1977]; «Идеи материализма и диалектики в Белоруссии» [Идеи 1980]; «Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы, исследования» [Философская 1987], а таксама манаграфія С. А. Падокшына «Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі» [Падокшын 1990].

Бібліяграфічны і змястоўны аналізы паказваюць, што ў папярэдні перыяд даследчыкамі назапашаны багаты фактычны матэрыял і прадпрынятыя першыя абагульняючыя накіды гісторыі айчыннай філасофіі [Очерки 1973; Философская 1979; Философская 1987]. Шэраг манаграфічных і калектыўных прац у гэтай галіне быў высока ацэнены як навуковай грамадскасцю, так і дзяржавай. У прыватнасці, у 1984 г. за цыкл прац у галіне гісторыі беларускай філасофіі А. С. Майхровіч, С. А. Падокшын і Е. С. Пракошына былі ўзнагароджаныя Дзяржаўнай прэміяй БССР.

Аднак у гады існавання Савецкага Саюза айчынная філасофская спадчына разглядалася як складовая частка агульнай інтэлектуальнай культуры савецкага народа. З 1991 г. адбылася пэўная пераарыентацыя даследаванняў філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Новыя акцэнты ў гэтым навуковым кірунку звязаныя не з адмовай ад вынікаў праведзенай раней працы, а з выяўленнем шматлікіх недаследаваных і маладаследаваных абласцей, якія набываюць вострую актуальнасць у сітуацыі суверэннасці Рэспублікі Беларусь, у кантэксце пошуку духоўных каранёў беларускага народа як самастойнага і паўнапраўнага суб’екта гісторыі.

Вынікі праведзеных у Інстытуце за час існавання суверэннай беларускай дзяржавы даследаванняў асобных гістарычных этапаў станаўлення і развіцця айчыннай філасофскай думкі, а таксама спадчыны асобных яе прадстаўнікоў адлюстраваныя ў 17 манаграфіях: [Агіевіч 1999; Агіевіч 2002; Бабкоў 2002; Еворовский 1996; Зайцев 2003; Короткая 1994; Кутузова 1998; Майхрович 1992; Майхровіч 1996; Майхрович 1997; Майхрович 2001; Неокультовые объединения… 1998 (1999, 2000, 2002); Падокшын 1998 (2000); Падокшын 1999 (2000); Падокшын 2001; Падокшын 2003; Падокшын 2004]. Сабраны і прааналізаваны шэраг новых крыніц з архіваў і бібліятэк Беларусі, Санкт-Пецярбурга, Вільнюса і Масквы.

Акрамя таго, даследаванні ў галіне айчыннай філасофскай, грамадска-палітычнай і рэлігійнай думкі ажыццяўляюцца ў Беларускім дзяржаўным універсітэце (А. А. Лягчылін), у Гродзенскім дзяржаўным універсітэце (Ч. С. Кірвель), у Магілёўскім дзяржаўным універсітэце імя А. А. Куляшова [Старостенко 2001 а, b; Старостенко 2004; Дьяченко 1999; Дьяченко 2003]. Выдадзена манаграфія Л. Я. Крыштаповіча і І. В. Катлярова «Брестская церковная уния (прошлое и настоящее)» [Криштапович, Котляров 1996]. Апублікаваны шэраг падручнікаў і вучэбных дапаможнікаў [Шалькевіч 1999; История философии 2001; Козел 2004].

1 глава ІНТЭЛЕКТУАЛЬНАЯ ГІСТОРЫЯ БЕЛАРУСІ: ЧАСАВА-ПРАСТОРАВЫ КАНТЭКСТ

1. Філасофская думка Беларусі ў кантэксце еўрапейскай філасофіі: гістарычная тыпалогія

У гісторыі беларускай культуры сфарміраваліся або часткова выявіліся тыпы філасофскай думкі, характэрныя для развіцця ўсёй еўрапейскай філасофіі. Для міфалагічнага светапогляду дахрысціянскага перыяду характэрны універсальны сінкрэтызм, адзінства іманентнага і трансцэндэнтнага. У эпоху хрысціянізацыі Русі, а пазней беларуска-літоўскіх рэгіёнаў Вялікага княства Літоўскага міфы паслужылі архетыпамі сінкрэтычнай народнай культуры, якая сфарміравалася пад духоўным уплывам хрысціянства.

Хрысціянская філасофія беларускага Сярэднявечча (X–XV стст.) развівалася пад уплывам візантыйскай, з XIII ст. таксама еўрапейскай філасофіі, што ўзнікла на аснове хрысціянскага сінтэзу платанізму, арыстацелізму і філасофіі айцоў царквы (асветная дзейнасць Еўфрасінні Полацкай, філасофія і паэзія Кірылы Тураўскага, які тлумачыў ісціну і красу як сімволіку хрысціянскага адкрыцця і духоўнага адраджэння).

Паняцце «Сярэднявечча» (лац. *medium aevum* – сярэдні век) паводле сваёй семантыкі абазначае гістарычную эпоху паміж старажытным светам (у Еўропе – дахрысціянскія перыяды) і Новым часам. Такая трохчасткавая храналагічная тыпалогія ўзнікла ў кантэксце заходнееўрапейскай гістарыяграфіі: для яе Сярэднія вякі пачыналіся пасля распаду антычнай цывілізацыі і закончыліся ў эпоху Рэнесансу – адраджэння грэка-лацінскай культурнай традыцыі ў кантэксце хрысціянскіх духоўных каштоўнасцей. Тэрмін гэты быў уведзены італьянскімі гуманістамі XV–XVI стст., яны лічылі гэты перыяд «цёмнымі вякамі» ў гісторыі культуры. Пазней, у XVIII ст., узнікла новая галіна гістарычнай навукі – медыявістыка – комплекснае вывучэнне гісторыі і культуры Сярэднявечча.

У XIX – пачатку XX ст. узнікла спецыфічна расійская гістарычная тыпалогія, стрыжнем якой аказалася неадназначнае паняцце

Русь. Паводле адпаведнай ёй перыядызацыі гісторыя Расіі (пад расійскую гісторыю тэндэнцыйна падводзілася гісторыя Беларусі і Украіны) падзялялася на першабытны перыяд (да прыняцця хрысціянства), старажытную Русь (аж да канца XVII ст.) і Новую гісторыю, пачатак якой прывязваўся да рэформаў Пятра I, у выніку якіх Расія пайшла па еўрапейскаму шляху развіцця.

Для Русь-цэнтрычнай тыпалогіі не аказалася месца эпохам Сярэднявечча і Рэнесансу. Такая метадалогія адпавядала (з пэўнымі агаворкамі) расійскай гістарычнай рэальнасці, але цалкам супярэчыла гістарычнаму лёсу Беларусі, бо наша краіна як дзяржаватворчы суб'ект Вялікага княства Літоўскага, а з 1569 г. і Рэчы Паспалітай да падзелу гэтай канфедэратыўнай дзяржавы (1772–1795 гг.) уваходзіла не ў еўраазіяцкі макрарэгіён, а ў Цэнтральную, а праз яе – у Заходнюю Еўропу. Між тым амаль уся беларуская савецкая гістарыяграфія і савецкае літаратуразнаўства, мастацтвазнаўства (за выключэннем асобных навуковых даследаванняў 1920-х гадоў) прытрымліваліся расіяцэнтрысцкай пазіцыі. У іх «полі зроку» Беларусь бачылася толькі правінцыяй Вялікай Расіі, беларуская літаратура і наогул культура X – XVII стст. (нярэдка аж да канца XVIII ст.) разглядаліся як разнавіднасць старажытнарускай культуры, у лепшым выпадку як культура старажытнабеларуская.

У манаграфіі «Очерк истории эстэтической мысли Белорусии» [Дорошевич, Конон 1972] упершыню ў гісторыі беларускай эстэтыкі і мастацкай культуры вылучана эпоха Сярэднявечча, а ў ёй акрэслены тры адносна самастойныя тыпы: народная культура, сярэднявечная пісьменнасць у шырокім сэнсе гэтага слова і сярэднявечнае прафесійнае мастацтва. У наступных публікацыях [Конон 1978] гэтая перыядызацыя ўдакладнялася, максімальна наблізілася да агульнаеўрапейскіх гістарычных тыпаў культуры (наяўнасць рэнесансу, барока, класіцызму і рамантызму як стыляў пэўных эпох).

На этапе ранняга гуманістычнага Рэнесансу (1-я палова XVI ст.) філасофскія і сацыяльна-палітычныя ідэі выявіліся ў сінкрэтычных жанрах, якія спалучалі філасофскую публіцыстыку, багаслоўе, красамоўства і паэтычнае мастацтва, што сцвярджалі сацыяльную гармонію, прававую дзяржаву, адзінства хрысціянскай цывілізацыі (творчасць Ф. Скарыны, М. Гусоўскага і іх паслядоўнікаў). Сацыяльна-прававым увасабленнем гэтых ідэй былі тры рэдакцыі Статута ВКЛ (1529, 1566, 1588), а духоўна-творчым – развіццё свецкай літаратуры, выяўленчага мастацтва, першая беларуская Біблія, перакладзеная Ф. Скарынам на родную мову са сваімі каментарыямі.

Філасофія позняга Рэнесансу (2-я палова XVI – 1-я палова XVII ст.) адлюстравала ідэалагічныя і рэлігійныя супярэчнасці свайго часу, выявілася ў так званай палемічнай літаратуры (С. Будны, В. Цяпінскі, М. Сматрыцкі, С. Зізаній, А. Філіповіч, П. Скарга, І. Пацей, Я. Руцкі, К. Лышчынскі, А. Волан).

Крытыка пратэстантамі догматаў хрысціянства выклікала актыўнасць ордэна езуітаў, які стварыў у канцы XVI – XVII ст. сістэму сярэдняй і вышэйшай адукацыі, дзе артадаксальна-тэалагічнай падрыхтоўцы папярэднічала філалагічная і філасофская адукацыя. Сфарміраваўся рэгіянальны беларуска-літоўскі тып неасхаластычнай філасофіі, курсы якой уключалі логіку, фізіку, метафізіку, эстэтыку, этыку (М. К. Сарбеўскі, А. Каяловіч, Т. Білевіч і інш.). У пераходны перыяд ад неасхаластыкі да асветніцкай філасофіі дамінавала эклектычная філасофія – спроба сумясціць неасхаластычную традыцыю з эксперыментальнай навукай (А. Скарульскі, С. Шадурскі, гродзенскія філасофскія рукапісы).

Цэнтрам самабытнага філасофскага асветніцтва ў Беларусі, Літве і Польшчы быў Віленскі універсітэт (1578–1832 гг.), дзе прафесары Б. Дабшэвіч, браты А. і Я. Снядзецкія, А. Доўгірд і іншыя сумяшчалі пазітыўную навуку з тэалогіяй, крытыкавалі трансцэндэнтальны ідэалізм Канта і Гегеля з пазіцый хрысціянскай веры. Былі там і паслядоўнікі Гегеля (І. Быхавец, Ю. Галухоўскі). Пасля закрыцця Віленскага універсітэта ідэі пазітывісцкай філасофіі прапагандавалі перыядычныя выданні на польскай мове, даследчыкі прыродазнаўства. Пад уплывам нацыянальна-вызваленчага руху ў рэгіёне былой Рэчы Паспалітай сфарміравалася ідэалогія і філасофія беларускага нацыянал-дэмакратызму. Спачатку (1-я палова XIX ст.) яе ідэалам было адраджэнне канфедэратыўнай Рэчы Паспалітай (А. Міцкевіч і яго беларускія паслядоўнікі Ян Чачот, Ян Баршчэўскі, В. Дунін-Марцінкевіч), пазней (канец XIX – пачатак XX ст.) – аднаўленне беларускай дзяржаўнасці (К. Каліноўскі, Ф. Багушэвіч, газеты «Наша Ніва», «Гоман»). Філасофскія ідэі гэтага руху развіваліся ў публіцыстыцы і мастацкай літаратуры.

У творчасці класікаў (Янка Купала, Якуб Колас, Максім Багдановіч, Алесь Гарун) арыентацыя на свецкую навуку і нацыянальна ангажыраваную культуру, этычны ідэалізм, класічная эстэтыка дапаўняліся беларускім сялянскім сацыялізмам (партыя Беларуская Сацыялістычная Грамада), еўрапейскім радыкальным лібералізмам і рэгіянальным мадэрнізмам у эстэтыцы. Складвалася

беларуская разнавіднасць філасофіі жыцця, падсумаваная ва ўзнёслых эсэ Ігната Абдзіраловіча (Канчэўскага) «Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду» (1921) і Сулімы (Уладзіміра Самойлы) «Гэтым пераможаш!: нарысы крытычнага аптымізму» (1924).

Прапанаваную намі гістарычную тыпалогію сёння прыняла большасць беларускіх гісторыкаў, літаратуразнаўцаў і мастацтвазнаўцаў. Аднак на ўзроўні масавай культуры і школьнага асветніцтва часам дамінуе архаічная тыпалогія. Іншыя ж аўтары даводзяць сярэднявечную эпоху нават да канца XVIII ст. Паводле такой квазіеўрапейскай перыядызацыі такія метады і стылі культуры, як рэнесанс, барока, класіцызм, асветніцкая ідэалогія, аказваюцца ў рамках Сярэднявечча, што ўжо поўны нонсэнс.

2. Гісторыя філасофскай думкі Беларусі: метадалогія, дысцыплінарнасць, канон

Гісторыя філасофскай думкі Беларусі – гісторыка-філасофская дысцыпліна, якая вывучае традыцыю мыслення (пераважна філасофскага, але не толькі) на тэрыторыі Беларусі.

Гісторыя філасофскай думкі Беларусі, з аднаго боку, з’яўляецца часткай больш шырокай дысцыплінарнасці – гісторыі заходняй альбо еўрапейскай філасофіі (у якой ступені мы можам лічыць філасофіяй усходнія, індыйскія і кітайскія тыпы думкі, застаецца дыскусійным пытаннем). У гэтым агульным кантэксце гісторыя філасофскай думкі Беларусі даследуе лакальную альбо рэгіянальную традыцыю мыслення, звязаную з зонай усходнееўрапейскага памежжа. Ядром гэтай зоны з’яўляецца тэрыторыя сучасных Беларусі і Украіны. Пры гэтым яна мае адкрытыя межы на Поўнач (Літва і цыркумбалтыйская зона) і на Поўдзень (з аднаго боку Малдова і Румынія, якія звязваюць усходнееўрапейскае памежжа з Балканамі і Еўрапейскім поўднем, з іншага – татарскі Крым і Турцыя – гістарычны выхад праз Асманскую імперыю на Блізкі Усход і ісламскую цывілізацыю). З захаду і ўсходу гэтая зона мае выхад на Польшчу – у лацінскі свет і ў Расію – класічны варыянт праваслаўна-еўразійскага свету.

У гэтай зоне фарміруецца спецыфічная традыцыя думкі, якая ў розныя гістарычныя эпохі была арыентаваная на розныя цывілізацыйна-культурныя зоны, тэксты якой адпаведна паўставалі на розных мовах і з’яўляліся часткай больш шырокіх рэгіянальных

супольнасцей. Зразумела, што лакальная традыцыя думкі, якая складвалася ў такой дастаткова складанай і гетэрагеннай прасторы, не можа не мець пэўныя праблемы з інтэрпрэтацыяй і з тым, што можна было б назваць складваннем канона.

Частка гэтых праблем звязаная з унутранымі, дысцыплінарнымі праблемамі гэтай даследніцкай прасторы. Так, гісторыя філасофскай думкі Беларусі знаходзіць сябе на скрыжаванні між уласна гісторыяй як дысцыплінай, для якой інтэлектуальныя аб’екты, пры ўсёй іх адмысловасці, знаходзяцца ў шэрагу іншых аб’ектаў гістарычнага даследавання, і ўласна мысленнем, для якога аб’екты даследавання, хаця і аддаленыя ў часе, тым не менш сэнсава адкрытыя ды герменеўтычна вымкнутыя ў сучаснасць суб’ектыўнасці інтэрпрэтатара.

Гэтаму сутыкненню ў межах адной дысцыпліны дзвюх адрозных эпістэмалагічных перспектыў адпавядае пэўная метадалагічная гетэрагеннасць: так, у межах гісторыка-філасофскага даследавання знаходзяць сябе як практыкі інтэлектуальнай і культурнай гісторыі, гісторыі ідэй, гісторыі ментальнасці, археалогіі калектыўных сістэм думкі – практыкі, што імкнуцца да гістарычнай лакалізацыі артэфактаў культуры, так і генеалогія мыслення, пры якіх усялякая гісторыя бачыцца перш за ўсё як гісторыя сучаснасці.

Акрамя ўнутраных, дысцыплінарных прычын гэтай праблематычнасці ёсць яшчэ і знешнія абставіны. У нашай сітуацыі адной традыцыі думкі адпавядаюць як мінімум тры, а можа і чатыры *пісаныя гісторыі*, кожная з якіх трактуе гэтую традыцыю думкі як сваю.

Маецца на ўвазе польская, літоўская, беларуская, а ў некаторых момантах і ўкраінская гістарыяграфіі. Гэтыя чатыры нацыянальныя школы даюць не проста розныя інтэрпрэтацыі, а ствараюць *розныя версіі гісторыі адной і той жа традыцыі.* У выніку паўстае сітуацыя канфлікту інтэрпрэтацый, якая часам перарастае ў вайну за спадчыну.

Бо ўсе разумеюць, што сітуацыя, пры якой у нацыянальных наратывах гісторыі філасофскай думкі Беларусі, Літвы, часткова Украіны і Польшчы фігуруюць адныя і тыя ж персанажы і тэксты, хаця і можа дэ-факта працягвацца дастаткова доўга, тым не менш патрабуе нейкага вырашэння. І гэтае вырашэнне мусіць быць звязанае не толькі і не столькі з падзелам традыцыі на нацыянальныя «фрагменты» паводле моўных, этнічных альбо тэрытарыяльных прыкмет, колькі з новым метадалагічным інструментарам.

У такой сітуацыі для гісторыі філасофскай думкі Беларусі асаблівую важнасць мае метадалагічная празрыстасць дысцыпліны, яснае вызначэнне прадмета даследаванняў.

Сама дысцыпліна мае момант пачатку, гісторыю станаўлення дысцыплінарнасці, і – такім чынам – сваю ўласную гісторыю, якая можа быць размешчаная як у кантэксце гісторыі навукі (як частка дысцыпліны гісторыі філасофіі), так і ў кантэксце інтэлектуальнай гісторыі рэгіёна (як адзін з генеалагічных наратываў).

Момантам паўставання наратыву гісторыі беларускай думкі (перадгісторыі дысцыпліны) можа лічыцца выхад кнігі Аляксандра Цвікевіча «Западно-руссизм» – першае ў беларускім дыскурсе даследаванне ідэй, думак, мыслення, якое па сутнасці разарвала літаратурацэнтрызм беларускага дыскурса. Метадалагічна кніга Цвікевіча была напісана ў традыцыі (ранняга) крытычнага марксізму.

Але сапраўдная інстытуалізацыя гісторыка-філасофскіх штудый адбываецца ў пасляваеннай Беларусі, калі пасля сесіі Аддзялення грамадскіх навук АН БССР у маі 1948 г. распачынаюцца сістэмныя даследаванні беларускай філасофскай традыцыі. Піянерам станаўлення дысцыпліны быў І. М. Лушчыцкі, а яго манаграфія «Нарысы па гісторыі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі ў Беларусі ў другой палавіне XIX веку» можа лічыцца першым прафесійным гісторыка-філасофскім даследаваннем.

Ад 60-х гадоў XX ст. паўстала традыцыя акадэмічных даследаванняў (у Інстытуце філасофіі і на кафедры гісторыі філасофіі і логікі БДУ) і да канца 80-х мы можам гаварыць пра цэлую школу прафесійных даследчыкаў, у выніку працы якіх паўстаў агульны наратыў гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі, а таксама манаграфічныя даследаванні асобных перыядаў і персаналій.

Дысцыплінарна гісторыя філасофскай думкі Беларусі была часткай разгалінаванай сістэмы філасофскіх навук, на вяршыне якой знаходзіўся дыялектычны і гістарычны матэрыялізм, што былі адначасова і метадалагічнымі арыенцірамі. Адной з дапаможных філасофскіх навук у гэтай сістэме з’яўлялася гісторыя філасофіі, якая дзялілася ў сваю чаргу на гісторыю заходняй філасофіі, гісторыю ўсходняй філасофіі і гісторыю філасофіі народаў СССР. У цэнтры апошняга наратыву разлягалася гісторыя рускай думкі.

Такая дысцыплінарная лакалізацыя прыводзіла да таго, што гісторыя філасофскай думкі Беларусі бачылася ў адным кантэксце

з гісторыяй сярэднеазіяцкай і закаўказскай думкі, але ў штучным адрыве ад гісторыі польскай, чэшскай ды іншых цэнтральнаеўрапейскіх нацый.

Другой характэрнай рысай гэтай акадэмічнай традыцыі з'яўлялася адсутнасць метадалагічных дыскусій. Гэта не значыць, што адсутнічала метадалогія і нават метадалагічная разнастайнасць.

Напрыклад, у работах А. Майхровіча яўна бачная спроба прачытаць па Гегелю корпус тэкстаў народніцтва і беларускага Адраджэння. У С. Падокшына праблемныя рэканструкцыі філасофіі эпохі Рэнесансу ўзыходзяць да неакантыянскіх практык пачатку XX ст. У. Конан, асабліва ў сваіх позніх работах, відавочна скарыстоўвае герменеўтычную метадалогію з яе базавымі канцэптамі разумення і вытлумачэння традыцыі.

Але ўсё гэта было няяўна і непаслядоўна выяўлена, заставалася хутчэй у падтэксце і кантэксце і ніколі не выступала ў якасці прадмета дысцыплінарных дыскусій. Сёння мы знаходзімся ў тым пункце, калі толькі метадалагічная рэфлексія – як над ужо зробленым, так і над перспектывамі – можа дазволіць нам прасоўвацца наперад.

Існуе некалькі кірункаў, па якіх можа пайсці метадалагічнае абнаўленне гісторыі беларускай думкі. Адзін з іх звязаны з пашырэннем праблемнага поля і саміх аб'ектаў даследавання, з улучэннем у абсяг гісторыка-філасофскага аналізу, акрамя традыцыйных аб'ектаў (аўтар, твор, філасофская сістэма), новых, такіх як інтэлектуальныя фармацыі, дыскурсіўныя практыкі[1] і г. д. Іншы кірунак – пашырэнне дыскурсіўных і метадалагічных практык работы з традыцыяй думкі. Пры гэтым мы знаходзім, што побач з традыцыйнай археалогіяй думкі, скіраванай на гістарычную лакалізацыю сваіх аб'ектаў, існуе шырокае поле герменеўтычных практык, якія базіруюцца на артыкуляцыі сэнсу традыцыі.

Але перш за ўсё мусіць быць пастаўлена праблема пашырэння праблемнага поля даследаванняў гісторыі беларускай думкі. Прадметам гісторыі філасофскай думкі Беларусі з'яўляецца не гісторыя нацыянальнай філасофіі, а лакальная традыцыя думкі, пераемнасць з якой шукаюць сёння беларуская, літоўская, часткова ўкраінская і польская культуры.

Нацыянальная ж гісторыя філасофіі – гэта адначасова і адзін з мадэрных праектаў, які з'яўляецца ў другой палове XIX ст., і тая

[1] Падрабязны разгляд гэтых новых аб'ектаў гл. у: [Chartier 1988].

наратыўная і дысцыплінарная рамка, у якую ўкладаюцца сёння вынікі нашай работы, тая форма, у якую прыбіраюцца лакальныя традыцыі думкі ў сённяшнім свеце нацый.

Такім чынам, у аснове гісторыі філасофскай думкі Беларусі ляжыць не абстрактнае і ўсеагульнае мінулае гісторыі мыслення, а дастаткова канкрэтная падзея, якая і фарміруе яе праблемнае поле: перад намі гісторыя прыходу пэўнага тыпу мыслення і яго далейшыя трансфармацыі ў часе і прасторы.

Гэтыя практыкі мыслення мы называем філасофіяй і яны маюць пэўную траекторыю, адзінкавую, сінгулярную, дастаткова канкрэтную. У той жа час гэтая падзея выяўляе сябе як прыход універсальнай традыцыі думкі, звязанай з пэўным тыпам ведаў і адмысловым тыпам асобы, які мы называем філосафам.

З іншага боку, мы знаходзім, што гэтыя практыкі неаддзельныя ад больш шырокага працэсу трансляцыі ідэй, гісторыі мыслення, працэсу, які адбываецца ў культуры.

Усё разам утварае лакальную традыцыю думкі, якая ўлучае ў сябе як дысцыплінарныя філасофскія практыкі, так і практыкі мыслення ў шырокім антрапалагічным сэнсе.

Гэтая традыцыя не з’яўляецца монамоўнай.

Знаходзячыся ў цывілізацыйным памежжы, мы фіксуем сем літаратурных моў: стараславянская, старабеларуская, лацінская, іўрыт, польская, руская і беларуская. Прычым пяць з іх былі мовамі рэгіянальнымі, мовамі міжкультурнай камунікацыі і адпаведна культурная прадукцыя ў гэтых мовах мела таксама рэгіянальны характар і не можа атаясамлівацца поўнасцю з нацыянальнай. Акрамя гэтага, існавалі шматлікія пераходныя, «макаранічныя» альбо крэалізаваныя версіі, якія паўставалі на сутыкненні тых альбо іншых рэгіянальных моў: так, у творах і перакладах Скарыны мы бачым пэўную крэалізацыю стараславяншчыны, насычэнне яе старабеларускім лексічным альбо сінтаксічным матэрыялам.

Гэтая традыцыя не супадае з нацыянальнай тэрыторыяй.

Здаецца, найбольш просты крытэрый вызначэння традыцыі – гэта крытэрый тэрытарыяльны. Усе тэксты, якія паўсталі на тэрыторыі Беларусі, усе аўтары, якія тут тварылі, і складаюць традыцыю. Але ёсць пэўныя праблемы. Па-першае, сучасная нацыянальная тэрыторыя з яе межамі і Мінскам як культурнай сталіцай паўстала толькі ў першай трэці XX ст., а ў поўным аб’ёме і ўвогуле пасля Другой сусветнай вайны. Толькі ад гэтага часу мы можам гаварыць пра супадзенне этнічных, дзяржаўных і ўласна культур-

ных межаў. Раней жа культурныя межы Беларусі (прынамсі, на поўнач і поўдзень) былі адкрытыя: гэта значыць, што протабеларуская культурная прастора ўваходзіла як складовая частка ў больш шырокія, макрарэгіянальныя культурныя альянсы, цэнтры, сталіцы якіх знаходзіліся (альбо маглі знаходзіцца) па-за тэрыторыяй сучаснай Беларусі, але інтэлектуальная прадукцыя ў якіх ствараласся (і спажывалася) пры істотным удзеле беларусаў.

Так, недзе ад XIV да першай паловы XX ст. бясспрэчнай рэгіянальнай культурнай сталіцай для тагачасных беларусаў і літоўцаў была Вільня з Віленскай езуіцкай акадэміяй і шматлікімі інтэлектуальнымі асяродкамі, а супольным для беларусаў і ўкраінцаў цэнтрам праваслаўнай культуры – Кіеў з іншай акадэміяй – Кіева-Магілянскай. Бясспрэчна, усе адпаведныя тэксты з’яўляюцца фактам і беларускай культурнай традыцыі таксама. Пасля ж інкарпарацыі Вялікага княства Літоўскага ў Расійскую імперыю (недзе ад пачатку XIX ст.) акрамя Вільні і Кіева на ролю гэтага ж мультыкультурнага, касмапалітычнага цэнтра пачынае прэтэндаваць Пецярбург, у якім утвараюцца досыць вялікія «дыяспары».

Тэксты гэтай традыцыі належаць да розных цывілізацыйных і культурных метасістэм.

Прастору нашай традыцыі думкі мы можам ахарактарызаваць як прастору сутыкнення цывілізацый с заходнелацінскай і праваслаўна-еўразійскай, сутыкнення, якое прыводзіць не да разлому альбо правалу, а ўтварае адмысловую канфігурацыю цывілізацыйнай накладкі, калі граніца заходнелацінскіх уплываў супадае з усходняй граніцай Беларусі, а праваслаўна-візантыйскіх – с заходняй.

Гэта ўсё у адпаведныя моманты гісторыі прыводзіла да фарміравання рэгіянальных культурна-цывілізацыйных супольнасцей з адпаведнымі формамі ідэнтычнасці, якія не супадалі з этналінгвістычнымі альбо этнакультурнымі (граніцамі), а былі агульнымі для ўсяго рэгіёна.

У кожнай з гэтых супольнасцей дамінуюць пэўныя тыпы філасофскай культуры. Менавіта дамінуюць, таму што істотнай характарыстыкай нашай традыцыі з’яўляецца амаль заўсёдная прысутнасць альтэрнатыўных практык мыслення, альтэрнатыўных тыпаў філасофскай культуры. Гэтыя альтэрнатыўныя тыпы думкі часта рэалізуюцца ў іншых парадыгмах, у іншай мове, у іншых лакальных кантэкстах альбо нават з апеляцыяй да іншага цывілізацыйнага ці культурнага канона.

Лакальнасць (перыферыйнасць) традыцыі.

На першы погляд беларуская філасофская традыцыя выступае як перыферыйная. Перыфэрыйная ў двух сэнсах.

Па-першае, у параўнанні з эталоннай змястоўнасцю цэнтральнага філасофскага канона. Гэта значыць – залежная ад тых альбо іншых сфармуляваных адказаў на філасофскія пытанні. І тады мы займаемся тым, што шукаем залежнасці ды ўплывы, маркіруючы пэўным чынам тутэйшыя тэксты ў іх суаднесенасці з цэнтральным канонам.

Па-другое, гісторыя філасофіі Беларусі выглядае як перыферыйная, калі зыходзіць з унутраных, дысцыплінарных крытэрыяў філасафічнасці філасофскага тэксту. І хаця кожная эпоха мае свае ўласныя крытэрыі філасафічнасці, заўсёды знаходзіцца пэўная колькасць тэкстаў, якія, хаця і дэкларуюць сябе як філасофскія, але не адпавядаюць цалкам гэтым крытэрыям. У некаторых традыцыях гэтыя каля-філасофскія тэксты пераважаюць і гісторыя філасофіі Беларусі тут не выключэнне. У гэтым сэнсе мы маем толькі дзве цалкам прафесійна-філасофскія традыцыі: віленскую філасофскую школу і беларускую савецкую філасофію.

Ад перыферыйнасці традыцыі мы будзем адрозніваць правінцыйнасць і аўтаркічнасць (самадастатковасць). Правінцыйная традыцыя імкнецца быць заўсёды ў курсе апошніх адказаў, але ніколі не ставіць самі пытанні. Аўтаркічная традыцыя фармулюе лакальнае кола пытанняў, спрабуе універсалізаваць лакальную праблематыку.

Зрэшты ва ўсім гэтым нас не мусіць палохаць само слова «перыферыйнасць». Яно ані ў якім разе не звязана з комплексам непаўнавартасці. Цэнтральнымі па вялікім рахунку ў філасофіі выступаюць толькі пытанні. Адказы ж, хаця менавіта з іх і фарміруецца гісторыка-філасофскі канон, заўсёды перыферыйныя.

Сёння ж увогуле ўсе традыцыі так альбо інакш выступаюць як перыферыйныя. Замест канструявання універсальнага канона сёння гісторыя філасофіі перапісваецца як сукупнасць лакальных, перыферыйных традыцый інкарнаванага мыслення.

Так, у нашым грамадстве мы маем «гісторыю заходняй філасофіі» як педагагічна арыентаваную дысцыпліну, лакалізаваную амаль цалкам на філасофскіх факультэтах, кафедрах, у акадэмічных інстытутах, – дысцыпліну, галоўнай мэтай якой з'яўляецца рэпрэзентацыя гісторыка-філасофскага канона, які бачыцца як універсальны. Гісторыя філасофіі такога тыпу не ставіць сабе яўных

даследчых задач: па гістарычнай лакалізацыі канона, яго перагляду альбо пераацэнцы. Таму што такія задачы вырашаюцца ў іншых месцах і іншымі супольнасцямі даследчыкаў.

Такая гісторыя філасофіі арыентаваная пераважна на прыняцце і засваенне канона як універсальнай нормы мыслення, узятай у дыяхранічным аспекце. Самі практыкі «апанавання мысленнем» ў гэтай сітуацыі выглядаюць як максімальны адыход ад лакальнага і містычнае зліянне з універсальным канонам. У выніку паўстае разрыў між сімвалічнай і рэальнай лакалізацыямі суб'екта, які ў сваю чаргу пастуліруе дыхатамію універсальнае – лакальнае (перыферыйнае, правінцыйнае) і вымушае размясціць «сваё» як лакальнае ў апазіцыі да халісцкі зразуметага універсальнага канона мыслення.

Застаецца пытанне: ці ўвогуле магчыма будаваць, пісаць, канструяваць лакальную гісторыю філасофіі, альбо генеалогію мыслення, без адсылкі да халісцкай мадэлі універсальнага канона, культурна-гістарычных эпох, прагрэсу, вялікіх твораў Захаду. Так, магчыма.

Але гэта не значыць будаваць наратыў гісторыі філасофскай думкі Беларусі без Арыстоцеля, Томаша Аквінскага, Канта, Гегеля і інш. Гэта значыць браць іх як «лакальныя» падзеі, а іх універсальнасць (у Заходнім каноне) звязваць не з іх універсальнай прыродай, а з пэўнымі гістарычна лакалізаванымі практыкамі «універсалізацыі», практыкамі ўласна стварэння канона, – а сам канон разглядаць як гісторыка-культурны прадукт.

3. Полістратэгічны падыход у гісторыка-філасофскім даследаванні

Усякае грамадства заўсёды так або інакш заклапочанае сваім мінулым. І жывіць гэтую заклапочанасць далёка не простая цікаўнасць. Яшчэ старажытныя рымляне з іх адмысловым стаўленнем да грамадскага жыцця выказалі прагматыку вывучэння мінулага максімай «Historia magistra vitae est» – «Гісторыя – настаўніца жыцця». Жывуць жа заўсёды сучаснасцю, яе выклікамі, яе праблемамі, жывуць у сучаснасці. Усякае грамадства на працягу сваёй доўгай гісторыі выпрацоўвае свае ідэалы і нормы рацыянальных паводзін. Рацыянальных – значыць арыентаваных на дасягненне самага аптымальнага з мноства магчымых зыходаў таго або іншага дзеяння ў дадзеных умовах. Тым не менш рацыянальнасць, нягледзячы на

ўяўную празрыстасць гэтага паняцця, апынаецца чымсьці, што вельмі цяжка падвесці пад адназначнае азначэнне ўжо хоць бы таму, што рацыянальнасцей існавала і існуе столькі ж, колькі існавала і існуе розных культур і форм чалавечай дзейнасці. Але ўсякая рацыянальнасць так або інакш абапіраецца на паспяховасць ці непаспяховасць мінулага досведу дзеянняў у аналагічных сітуацыях. Пры гэтым не важна – ці свайго ўласнага або досведу папярэднікаў. Але паспяховасць або непаспяховасць рацыянальных паводзін вызначаецца таксама і слушна (або ўдала) абранай стратэгіяй.

Усякае грамадства таксама выпрацоўвае і культывуе свае ўласныя – усвядомленыя ў якасці такіх або не – «стратэгіі працы з мінулым» [Навука і стратэгіі… 2006]. На наш погляд, усякая такая стратэгія рэалізуецца пры дапамозе дзвюх працэдур, якія можна пазначыць наступным чынам: 1) як забыццё і 2) як апрапрыяцыю (літаральна «прысваенне»), г. зн. ператварэнне мінулага ў зберагануюі прыстасоўваемую да патрэб сучаснасці «спадчыну» (аб апрапрыяцыі гл., напрыклад, [Лоуэнталь 2004]). Пільнаванне той або іншай стратэгіі ў рэшце рэшт матывуецца стаўленнем да самой сучаснасці.

Шматлікія аўтары менавіта стаўленне да сучаснасці лічылі асновай адрознення ідэалогіі і ўтопіі. У прыватнасці, гэта складае падмурак тэорыі К. Мангейма [Манхейм 1994]. Прыняцце сучаснасці і ўстаноўка на падтрыманне *status quo* характэрныя перш за ўсё для ідэалагічнай свядомасці кіраўнічых эліт, тады як рэзка крытычнае ўспрыманне існага становішча рэчаў характэрнае найперш для ўтапічнай (рэвалюцыйнай) свядомасці прыгнечаных мас.

Рэзка крытычнае стаўленне да сучаснасці характэрнае для грамадстваў, ахопленых рэвалюцыйным уздымам. Успрыманне часу ў такіх грамадствах рэзка палярызуецца, так што жаданая будучыня займае абсалютны станоўчы полюс на аксіялагічнай шкале, у той час як мінуламу адводзіцца пазіцыя абсалютнага адмоўнага полюса.

Узяць хаця б, да прыкладу, першапачатковае хрысціянства. Як вядома, для яго быў характэрны крайні эскейпізм, або «ўцёк ад свету», што, апрача іншага, выяўлялася і ў падазроным стаўленні да гісторыі свету, да «адкуплення» і «дабравесця», бо мінулае – гэта гісторыя грэхападзення і пакарання. А вось у будучыні – адкупленне і «Новы Іерусалім». «Мудрасць свету» – язычніцкая антычная філасофія – была абвешчана ерассю. Шматлікія ранне-

хрысціянскія багасловы, якія спрабавалі сумясціць «мудрасць свету» з Евангеллем, аб’яўляліся ерэтыкамі, а іх працы аддаваліся забыццю. Пазней дух першапачатковага хрысціянства па-свойму спрабавалі ўваскрэсіць духоўныя лідэры Рэфармацыі і, у вядомай меры, тэарэтыкі навуковага камунізму.

Паводле класікаў марксізму, калі будзе пабудавана камуністычнае грамадства і чалавецтва здзейсніць скачок з царства неабходнасці ў царства свабоды, тады толькі і пачнецца сапраўдная гісторыя чалавецтва. А ў рэшце рэшт уся шматстайнасць гістарычнага працэсу была зведзена да гісторыі барацьбы класаў.

Але варта заўважыць, што простая дыхатамія ідэалогіі і ўтопіі не зусім адэкватна апісвае дынаміку грамадскай свядомасці. Таму што добра вядома: утопія, якая перамагла, вельмі хутка ператвараецца ў ідэалогію, актыўна прысвойваючы папярэднія формы дыскурсаў улады. Так, Царква, атрымаўшы сваю долю «кесарава», пераходзіць ад стратэгіі забыцця Антычнасці да стратэгіі яе апрапрыяцыі, праўда, часта атрымліваючы доступ да антычнай спадчыны «з другіх рук» пры пасрэдніцтве арабскіх і габрэйскіх настаўнікаў. А ў першай пралетарскай дзяржаве абвяшчаецца лозунг, паводле якога камуністам можа стаць толькі той, хто ўзбагаціць сваю памяць усім тым, што выпрацавала чалавецтва (у скарэгіраваным, натуральна, выглядзе).

З вядомай доляй умоўнасці можна сказаць, што калі ўтапічная «стратэгія працы з мінулым» пераважна абапіраецца на працэдуру забыцця, то ідэалагічная стратэгія – на працэдуры дазаванага забыцця і дазаванай апрапрыяцыі. Прычым ідэалогія вельмі часта схільная аддаваць забыццю ўласную гісторыю народа і апрапрыяваць чужую гісторыю. Гісторыя перапісваецца або рэінтэрпрэтуецца. Ідэалагічная «стратэгія працы з мінулым» адрозніваецца перш за ўсё рэпрэсіўнасцю, прыгнечаннем тых гістарычных з’яў, якія не ўпісваюцца ў ідэалагічныя схемы. Такой яна, у прыватнасці, з’ўляецца і ў постструктуралісцкім (найперш дэрыдыянскім) дэканструктывізме, які тэарэтычна легітымізуе падобную стратэгію працы з мінулым.

Важна падкрэсліць, што і ўтапічная, і ідэалагічная дыспазіцыі грамадскай свядомасці сігналізуюць аб тым, што роля ўласна свядомасці, у прыватнасці рэфлексіўнай свядомасці і крытычнага мыслення, зведзеная практычна да нуля. І ідэалогія, і ўтопія, нават апелюючы да свядомасці, эксплуатуюць грамадскае несвядомае.

Яны сігналізуюць аб тым, што ў аснове сацыяльнай дынамікі ляжыць чыста прыродны несвядомы працэс. Але сон розуму, як вядома, нараджае пачвар.

Гэта асабліва небяспечна, калі народ павінен зрабіць свой гістарычны выбар і з насельніцтва тэрыторыі (папуляцыі) як аб'екта кіравання ператварыцца ў народ сваёй зямлі, у суб'ект уласнага права на будучыню. Рэалізаваць суб'ектнасць без развітой самасвядомасці немагчыма. Інтуіцыя самаідэнтычнасці суб'екта – ці ідзе гаворка аб індывідзе або цэлым народзе – біялагічна не спадкуецца, яна ўзнікае і развіваецца падчас далучэння да культуры, гісторыі, на аснове працы самапазнання, самаразумення і самавызначэння і рэалізуецца як высілак самаідэнтыфікацыі.

Гэтая тэза, канечне, падазроная з пункту гледжання постмадэрнісцкай крытыкі сучаснасці. Толькі варта мець на ўвазе, што ўласна беларускі праект мадэрнізацыі, які прадугледжваў завяршэнне нацыягенезу і стварэнне нацыянальнай дзяржавы, у свой час не рэалізаваўся дзеля вядомых гістарычных калізій першай паловы XX ст. А ідэнтычнасць як усведамляючая сябе суб'ектыўнасць – характэрная рыса менавіта мадэрнісцкіх праектаў, у прыватнасці ў філасофіі еўрапейскага Новага часу.

Можна рабіць скачкі ў арганізацыі гаспадарчага жыцця, у гістарычна кароткія тэрміны ператвараючы краіну з аграрнай у прамыслова развітую і гатовую да ўступу ў постіндустрыяльную, інфармацыйную эпоху. Але ў сферы духу такія скачкі немагчымыя ў прынцыпе, і народ павінен прайсці «свае універсітэты», асабліва ў справе самапазнання. Тады ён зможа ўзяць з гісторыі адпаведны ўрок, які можа стаць для яго пуцяводнай ніткай у лабірынтах, у якіх відавочна заблукала сучаснае чалавецтва, і дазволіць большменш бяспечна праціснуцца паміж Сцылай ідэалогіі і Харыбдай утопіі.

Праект стварэння шасцітомнай «Гісторыі філасофскай думкі Беларусі» і прызваны перш за ўсё паслужыць гэтай справе самапазнання і самаразумення. Паколькі калі гісторыя – настаўніца жыцця, то гісторыя філасофіі – настаўніца ўсвядомленага жыцця.

Поспех у рэалізацыі згаданага праекта ў значнай меры будзе залежаць ад удала абранай «стратэгіі працы з мінулым». Ад абранай стратэгіі ў значнай ступені залежыць, што мы будзем атрымліваць «на выхадзе» гісторыка-філасофскага даследавання.

Самая простая стратэгія палягае ў тым, каб паспрабаваць заняць нейкую вонкавую, неангажаваную пазіцыю «прыватнага

назіральніка», г. зн. навуковую пазіцыю, калі мець на ўвазе найперш класічную навуку. Так, да гісторыі філасофіі можна падысці як да простай даксаграфіі – выкладу поглядаў розных мысляроў у вызначанай паслядоўнасці або вызначаным парадку, вонкавым выкладанаму матэрыялу, напрыклад у тэматычным або алфавітным парадку, або якім іншым парадку.

Найпрасцейшая з паслядоўнасцяў – *храналагічная* [Навука і стратэгіі… 2006:44]. У яе аснове ляжыць выказаная або нявыказаная анталогія аднастайных прасторы і часу. Інтуіцыя аднастайнай прасторы арыентуе на вывучэнне і выклад даксаграфіі, упісанай у вызначаны канстантны геаграфічны кантэкст (Еўропа, Усход, тэрытарыяльна ўстойлівыя нацыянальна-дзяржаўныя ўтварэнні і г. д.). Інтуіцыя аднастайнага часу прадугледжвае прынцыповую падзельнасць часу на вызначаныя, якасна (семантычна) раўназначныя прамежкі (як правіла, гады і стагоддзі). У прынцыпе храналагічная стратэгія не прадугледжвае раскрыцця якіх-небудзь сэнсавых або прычынных сувязяў як у творчасці розных мысляроў, так і ў творчасці аднаго і таго ж мысляра. Храналагічная стратэгія, безумоўна, можа прэтэндаваць на вядомую аб'ектыўнасць. Але ад такой аб'ектыўнасці павявае холадам скляпення, а скляпенне – у лепшым выпадку сховішча мумій, але не жытло духу.

Ды і гісторыя філасофіі – гэта не толькі і не столькі даксаграфія, як, уласна, і не проста гісторыя. Гісторыя філасофіі – гэта сама філасофія, але ў трансгістарычным разгортванні. А філасофія ў эпахальным даляглядзе паўстае як самаартыкуляцыя культуры эпохі і як яе самарэфлексія.

Няцяжка зразумець, што храналагічная стратэгія, быўшы рэалізаванай, непазбежна выводзіць за свае ўласныя межы і актуалізуе зусім іншыя стратэгіі гісторыка-філасофскага даследавання. Ужо простая храналагічная сістэматызацыя гісторыка-філасофскага матэрыялу адчыняе, прынамсі, некалькі прынцыповых момантаў. Так, пры аглядзе вялікіх храналагічных адрэзкаў яна адкрывае, што якасна аднастайная часавая плынь распадаецца на шэраг досыць працяглых часавых перыядаў, у рамках кожнага з якіх рэалізуецца свая ўласная храналагічная бесперапыннасць. Пры гэтым кожны такі перыяд – або эпоха – характарызуецца сваім уласным характарам і стылем філасофствавання, а таксама спосабам пастаноўкі філасофскіх праблем.

У рамках храналагічнай стратэгіі ўзнікае праблема перыядызацыі або вылучэння эпох. І які б прынцып перыядызацыі

(фармацыйны, цывілізацыйны, гісторыка-культурны) ні абраць у якасці генератыўнага ў выбары адпаведнай стратэгіі працы з мінулым, усякі з іх так або інакш ператварае бяз'якасны аднастайны час гістарычнага працэсу, раўнадушны да падзей, што яго напаўняюць, у шэраг якасна вызначаных часоў са сваёй уласнай тэмпаральнасцю. Гэтыя якасна вызначаныя часы і ўспрымаюцца як цэласныя гістарычныя эпохі. Эпахальная якасная акрэсленасць часоў, або, кажучы мовай Гегеля, адмоўнасць гістарычнага часу ў самім сабе, ёсць першае адмаўленне гістарычнага часу як такога. Гістарычная і, у прыватнасці, гісторыка-філасофская рэфлексія адкрывае факт канечнасці гістарычнага эпахальнага часу. Эпоха калісьці пачынаецца, дасягае сталасці і сыходзіць, саступаючы «месца» іншай эпосе.

Эпохі можна адрозніваць па пануючым спосабе вытворчасці і прысваення яе прадуктаў, як гэта робіцца ў марксізме, вылучаючы першабытнаабшчынную, рабаўладальніцкую, феадальную, капіталістычную і, быўшы навучанымі ўласным гістарычным досведам, скажам, некаторую посткапіталістычную фармацыі. Гэта фармацыйны прынцып канструявання перыядызацыі. Але фармацыйны прынцып, які разглядае свядомасць і асабліва грамадскую свядомасць усяго толькі як надбудову над эканамічным базісам, наўрад ці прыдатны як накіроўваючы ў гісторыка-філасофскім даследаванні, паколькі ён не адчувальны да нюансаў думкі і яе іманентнай логікі развіцця.

Эпохі можна адрозніваць як адмысловыя тыпы арганізацыі ўсяго грамадскага жыцця – як цывілізацыі, якія характарызуюцца сістэмнай цэласнасцю, вядомай самадастатковасцю і абыякавасцю ў стаўленні да сваіх папярэднікаў. Гэты прынцып перыядызацыі натуральна назваць цывілізацыйным. Ён спараджае і адпаведную стратэгію працы з мінулым, якую можна назваць *марфалагічнай* [Навука і стратэгіі… 2006:44–45]. Так, О. Шпэнглер [Шпенглер 1993, 1998] вылучаў 8 такіх гістарычных цэльнасцей: Антычнасць, Заходняя Еўропа, арабская культура, Егіпет, Вавілон, Індыя, Кітай і культура майя. А. Тойнбі вылучаў ужо больш за 20 тыпаў [Тойнби 1990]. У сучаснай літаратуры згадваюцца 5 асноўных тыпаў: Заходняя хрысціянская, Праваслаўная хрысціянская, Ісламская, Далёкаўсходняя і Індуісцкая. У выпадку Беларусі можна вылучыць уласныя (рэгіянальныя) цэласнасці, такія як «імперыя Рурыкавічаў», Вялікае княства Літоўскае, Рэч Паспалітая, Расійская імперыя, Савецкі Саюз. Яны спецыфічныя ў тым сэнсе, што рэалізоўваліся

на сутыку як розных этнічных культур, так і цывілізацый рознага тыпу. І гэтая акалічнасць, безумоўна, патрабуе ўважлівага ўліку пры вывучэнні ўласнага гісторыка-філасофскага працэсу.

Але, відаць, найбольш натуральнай і часта ўжыванай у даследчай практыцы з'яўляецца гісторыка-культурная перыядызацыя, у якой эпохі разглядаюцца як храналагічна абмежаваныя, але тэрытарыяльна не абмежаваныя цэласныя гісторыка-культурныя тыпы. Звычайна вылучаюць: Антычнасць, Сярэднявечча, Новы час, Найноўшы час. Пры гэтым самі яны распадаюцца на ўласныя падтыпы. Так, напрыклад, Антычнасць распадаецца на раннюю Антычнасць, Высокую класіку, Элінізм.

Марфалагічная стратэгія ў сваю чаргу адтуляе і іншыя стратэгіі працы з мінулым. Паколькі кожны гісторыка-культурны тып калісьці з'яўляецца, дасягае росквіту і ў рэшце рэшт гіне, то натуральна ўзнікае праблема генеалогіі і адпаведная *генеалагічная* стратэгія [Навука і стратэгіі… 2006:45], арыентаваная на даследаванне генетычнай пераемнасці. Ключавым канцэптам такой стратэгіі з'яўляецца *традыцыя*. Сучаснасць аказваецца непасрэдна звязаная з мінулым. Генеалагічная стратэгія спараджае і ўласны прынцып інтэрпрэтацыі мінулага, які можна назваць прынцыпам «прэзумпцыі аўтахтоннасці», паводле якога ўсякая з'ява культуры павінна разглядацца як спараджэнне самой традыцыі, калі адваротнае не даказана або не можа быць даказана [Санько 2003]. Зразумела, што гэты прынцып мае істотныя абмежаванні, паколькі не заўсёды можа быць рэалізаваны для пэўнай лакальнай (напрыклад, беларускай) культуры. Культуры, як вядома, узаемадзейнічаюць, а гэта прыводзіць да з'явы інтэрферэнцыі, у выніку чаго адны з'явы культуры прыгнятаюцца, іншыя ж, наадварот, узмацняюцца і атрымліваюць імпульс для наступнага развіцця.

Але, каб пазнаць, якія ж з'явы прыгняталіся, неабходна выкарыстоўваць разнастайныя рэканструктыўныя метады. Без гэтага гістарычны і гісторыка-філасофскі працэсы нельга зразумець у іх цэласнасці. Таму падобную стратэгію працы з мінулым можна назваць *рэканструктыўнай*. Рэканструктыўныя метады стала ўдасканальваюцца, і іх значэнне наўрад ці можна пераацаніць. Аднак рэканструкцыя адкрывае, што нават з'явы, якія захоўваюцца і працягваюць сваё развіццё, – гэта часта якраз прыгнечаныя з'явы, але якія ў выніку інтэрферэнцыі памянялі свой культурны знак, г. зн. ужо рэпрэсіўна рэінтэрпрэтаваныя, але ўспрыманыя традыцыяй як свае.

Таму прынцып «прэзумпцыі аўтахтоннасці» павінен ураўнаважвацца прынцыпам «дэканструкцыі традыцыі» [Санько 2003]. Праўда, не ў постструктуралісцкай версіі дэканструкцыі, заснаванай на неабмежаванай «гульні азначальнікаў», у якой адбываецца не выпраўленне крывога люстэрка, а скрыўленне яго ва ўсё новых і новых варыяцыях. Бо пры такім выкарыстанні тэхнікі дэканструкцыі так званая гістарычная рэчаіснасць апынаецца простай фікцыяй, залежнай ад свавольства і майстэрства інтэрпрэтатара. Гэта негатыўная дэканструкцыя, ды дэканструктывізм і не ставіць перад сабой ніякіх пазітыўных мэт.

Але ў цяперашні час шматлікія аўтары (пераважна на Захадзе) развіваюць розныя версіі пазітыўнай дэканструкцыі [Berry, Epstein 1999:21, 160, 291–292], у прыватнасці ў тэалогіі [Pollard 1997]. І калі тэхніка такой пазітыўнай дэканструкцыі на кожным кроку суадносіць свае вынікі з вынікамі, якія атрымліваюцца з дапамогай іншых, больш звыклых, метадаў, яна становіцца даволі канструктыўным метадам працы з гістарычнымі крыніцамі. А выкрыццё анталогіі азнача́нага будзе тады палягаць у расслаенні анталогіі тэксту на ўласна гістарычную і ідэалагічную кампаненты і ў пазбаўленні прэтэнзій другой быць адзіным сапраўдным рэпрэзентантам першай. І толькі пасля такой папярэдняй працы гісторык зможа заняцца і развязваннем больш складанай задачы: аб узаемаадносінах гістарычнай рэчаіснасці і ідэалогіі ў рэальным гістарычным працэсе.

Гэтую стратэгію можна назваць непостструктуралістскай дэканструктывісцкай стратэгіяй як метадалагічна апраўданай пазіцыі пры працы з гістарычным матэрыялам. У агульным выпадку задача гэтая найвышэйшай складанасці, хоць у асобных выпадках яна спантанна ўзнікала і да знаходжання тэхнікі дэканструкцыі.

Але паслядоўная рэалізацыя ўласна генеалагічнай стратэгіі прыводзіць і да іншай стратэгіі, якую можна пазначыць як тэлеалагічную [Навука і стратэгіі… 2006:45]. Коратка яе можна выказаць формулай «мінулае для будучыні». Мінулае становіцца неад’емнай часткай сучаснасці. Яно не ідэалагічна прысвойваецца, але асвойваецца. Будучы рафініраваным ад ідэалагічных установак сваёй эпохі і стаўшы актуальнай часткай сучаснасці, гістарычны матэрыял паўстае ў сваёй уласнай каштоўнасці. Засваенне гісторыка-філасофскай спадчыны адкрывае таксама і тую акалічнасць, што ў філасофіі існуюць так званыя «вечныя» праблемы, якія, як

спадчына, пераходзяць межы эпох і межы культур і захоўваюць культурную каштоўнасць незалежна ад гістарычнага часу. У гэтым і складаецца спецыфіка самой філасофіі. Засваенне гісторыка-культурнай спадчыны прадугледжвае своеасаблівы дыялог і суроздум з мыслярамі мінулага. Прадугледжвае таксама не столькі эрыстычную, г. зн. заснаваную на спрэчцы і высвятленні першынства ў пошуках ісціны, устаноўку, колькі герменеўтычную ўстаноўку на разуменне і адпаведную герменеўтычную стратэгію працы з мінулым. Герменеўтычная стратэгія натуральна стварае ўстаноўку на пошук або канструяванне нейкіх нацыянальнай Ідэі або Шляху, або нават Міфа, калі разумець апошні як то, у чым у згорнутым выглядзе ўтрымоўваецца і Шлях, і Ідэя народа, якія разгортваюцца ў рэальным гістарычным працэсе.

Такім чынам, стратэгій працы з мінулым існуе нямала. У вядомай меры гэта пэўныя гранічныя стратэгіі, якія па-рознаму арыентуюць гістарычнае даследаванне. Але нельга забывацца на тое, што ўсякая тыпалогія – гэта тэарэтычнае спрашчэнне і ліміналізацыя, неабходная, але далёка не дастатковая ўмова апісання гістарычнага працэсу. Нельга забывацца і на тое, што разгортванне розных стратэгій у гісторыка-філасофскім даследаванні мае сваю спецыфіку.

Разнастайнасць стратэгій, як і разнароднасць крыніц, прадугледжвае спалучэнне розных стратэгій нават пры ацэнцы спадчыны аднаго пэўнага аўтара. Кожная стратэгія задае свой пункт гледжання (ракурс, перспектыву), з якога гісторыка-філасофскі матэрыял не толькі разглядаецца, аналізуецца або рэканструіруецца, але і першапачаткова адбіраецца, г. зн. класіфікуецца па прыкмеце «рэлевантнасці» – «нерэлевантнасці».

Каштоўнасць гісторыка-філасофскага даследавання вызначаецца перш за ўсё тым, наколькі яно здольнае адбіць не столькі тое, як нам бачыцца мінулае з нашай гістарычнай «званіцы», колькі тое, «як усё было на самай справе». Навуковая аб’ектыўнасць, як вядома, – гэта ніколі ў поўнай меры не дасягальны ідэал, але гэта зусім не азначае дарэмнасці такога ідэалу ў якасці рэгулятыва даследавання. «Перспектывізм», пункт гледжання «прыватнага назіральніка» – характарыстычная і непазбежная рыса навуковага метаду [Делёз, Гваттари 1998:149–171], яго сіла, але і яго абмежаванасць (пра што сведчаць, хаця б змены навуковых парадыгмаў і навуковыя рэвалюцыі, звязаныя са зменамі «перспектыў»). Спалучэнне ж у адным гісторыка-філасофскім дыскурсе розных

перспектыў гарантуе даследаванню своеасаблівы стэрэаскапізм, аб'ёмнасць выніковай карціны, асабліва неабходныя пры працы ва ўмовах абмежаванай або фрагментарнай крыніцазнаўчай базы. У культуры такую функцыю выконвае даследаваны Ю. М. Лотманам «поліглатычны» механізм культуры [Лотман 2000:557–567].

У дадзеным выданні «поліперспектывізм» бачання і «полістратэгізм» даследавання гарантуюцца захаваннем выразных аўтарскіх пазіцый усіх удзельнікаў праекта без «прычосвання» іх пад адзін метадалагічны «грабеньчык».

Прапанаваная полістратэгічная метадалогія працы з гісторыка-філасофскім матэрыялам дазволіць пазбегнуць крайнасцей як натуралізму (наіўнай веры ў тое, што ўсё так і было), так і рэлятывізму, паколькі будзе кожны раз праз прасвятленне ўласных перадумоў адхіляць ад аднабаковасці пунктаў гледжання «прыватных назіральнікаў». Прасвятленне перадумоў будзе кожны раз вяртаць даследаванне ў герменеўтычнае кола. І ўся справа ў тым, як казаў М. Хайдэгер, каб у яго правільна ўвайсці, а не спрабаваць вырвацца як з «заганнага кола» [Хайдеггер 2003:179].

Тут была зроблена спроба выявіць не проста логіку метадалогіі, але і ўласную логіку гісторыка-філасофскага даследавання, якая ў рэшце рэшт вядзе да ўсведамлення таго, што гісторыя філасофіі, як і сама філасофія, аказваецца своеасаблівым мостам, пасярэднікам паміж рознымі эпохамі і рознымі культурамі, але заўсёды з'яўляецца таксама і самапазнаннем, і самаразуменнем сучаснай культуры. Яе простае прызначэнне – праз засваенне гісторыка-культурнай спадчыны выхаваць самасвядомых, крытычна думаючых асоб, годных як свайго мінулага, так і сваёй будучыні. Досвед крытычнага мыслення нельга набыць без засваення найбагацейшай гісторыка-філасофскай спадчыны – як агульначалавечай, так і сваёй, нацыянальнай. Крытычна думаючы грамадзянін будзе мець «устойлівы імунітэт» супраць старанняў паліттэхнолагаў, якія эксплуатуюць грамадскае несвядомае.

4. Гісторыя філасофіі і адзінства філасофскага досведу

Калі мы вядзём размову аб своеасаблівасці духоўнай (у тым ліку філасофскай) спадчыны таго або іншага народа, аналізуем канкрэтныя этапы гісторыі яе станаўлення і развіцця, усталёўваем асаблівасці асноўных канстытутыўных для яго ментальнага поля філасафем, іх глыбінную сувязь з фундаментальнымі структурамі

менталітэту і жыццёвага ўкладу, мы не павінны губляць з поля зроку тое, *што* робіць гэты спецыфічны (па змесце і форме) духоўны (і, у прыватнасці, філасофскі) досвед такім, а менавіта духоўным і філасофскім у строгім сэнсе слова.

Гэта – пытанне аб глыбінным *унутраным адзінстве* розных досведаў філасофствавання, ці ідзе гутарка аб розных рэгіёнах свету, ці аб мысліцелях розных эпох. Гэта – пытанне аб *прынцыповым адзінстве самой стылістыкі філасофскага запытвання і даследавання*, ці выканана яно ў форме так званай прафесійнай філасофіі («філасофіі вучэнняў і сістэм», паводле выразу М. К. Мамардашвілі), ці інкарпаравана ў творы літаратуры, мастацтва, у навуковыя трактаты, рознага кшталту сацыяльныя ўсталяванні, праекты і праграмы.

Гэта значыць, што і тады, калі мы вывучаем і супастаўляем філасофскія тэксты, прыналежныя розным рэгіёнам і эпохам, і тады, калі мы шукаем філасофскі змест, які прысутнічае ў нефіласофскіх помніках духоўнай спадчыны і аб'ядноўвае вялікія гісторыка-культурныя пласты і эпохі, мы павінны за гэтымі культурнымі феноменамі, за так званымі «знакавымі пытаннямі» культуры, на якія відавочным вобразам шукаецца (шукаўся) адказ, выяўляць тыя фундаментальныя філасофскія вобразы свету, чалавека, Іншага, якія фундуюць, яўна або няяўна накіроўваюць і звязваюць пошукі магчымых адказаў. Не спыняючыся на ўзроўні простага эмпірычнага канстатавання, выяўлення і апісання своеасаблівасці пытанняў і адказаў, зафіксаваных у выніках духоўных пошукаў, мы павінны падвергнуць гэты гістарычна разнастайны матэрыял праблемнай рэканструкцыі, але ўжо ў вымярэннях і мове ўласна філасофскага мыслення.

Падобную філасофскую праблемную рэканструкцыю можна ажыццяўляць на ўзроўні працы не толькі з самім эмпірычным матэрыялам (адказамі), але і, напрыклад, з самімі гэтымі пытаннямі як значымымі разумовымі канфігурацыямі, г. зн. з сэнсам саміх знакавых пытанняў: што яны значаць? Пры якіх умовах яны магчымыя? Што яны кажуць аб свеце і самім чалавеку?

Такая праблемная рэканструкцыя «нефіласофскага» матэрыялу ў ментальных каардынатах уласна філасофскага досведу зусім не азначае непазбежную страту спецыфікі і нацыянальнага каларыту духоўнай спадчыны, яго нівеліравання ў «універсаліях культуры», у агульных схематызмах і абстракцыях уласна філасофскай рэфлексіі.

Вядома, у кожным відзе чалавечага досведу свая непазбыўная спецыфіка, свая мова і свая ўласная рацыянальнасць, свае ўласныя способы пасведчання веды і вобласці легітымнасці апошняй. Гэтым яны і каштоўныя, будучы незамяшчальным спосабам адкрыцця і разумення свету і прысутнасці ў ім чалавека, незамяшчальным досведам самапазнання, самаразумення і самавызначэння чалавека ў прасторы паміж наяўным і належным (як магчымым для чалавека).

І, вядома ж, ад нацыянальнага, спецыфічнага да універсальнага, агульначалавечага ў кожнага народа свой уласны шлях, які мае свой уласны, непаўторны нацыянальна-культурны і духоўна-гістарычны каларыт.

Тым не менш у пошуках адзінства мы павінны суадносіць унікальныя асаблівасці духоўнай спадчыны свайго народа (якія адлюстроўваюць яго гістарычны лёс і ў якіх укарэнены яго досвед філасофствавання) з універсальнымі інтэнцыямі філасофскага прадпрыемства думкі як «абсалютнай адказнасці», як гранічнай крытычнай формы самасвядомасці розных сфер чалавечага досведу. Гэтая форма народжаная высілкамі антычных мысліцеляў і падтрымліваецца, развіваецца наступнымі пакаленнямі найвялікшых еўрапейскіх філосафаў (Дэкартам, Кантам, Гусэрлем і інш.).

Такое суаднясенне ёсць для нас адна з найважнейшых умоў не толькі адэкватнай ідэнтыфікацыі сябе як беларусаў, еўрапейцаў, нарэшце, як філосафаў. Гэта – і магчымасць ярчэй высветліць як само ўнутранае адзінства, так і своеасаблівасць тыпу, стылістыкі, формаў і мовы філасофствавання ў гісторыі нашай культуры, а тым самым глыбей усвядоміць і дакладней акрэсліць яго унікальнае, незамяшчальнае месца ў сусветнай культуры.

Універсальнае мае шмат абліччаў. І існуе яно, уласна кажучы, толькі быўшы ўвасобленым (увасабляным) у канкрэтыцы па-эмпірычнаму разнастайных сітуацый, рашэнняў, паводзін, станаў, адносін і аб'ектывацый чалавечага досведу, будзь то навуковы, філасофскі, мастацкі або іншы тэкст, у сацыяльных інстытутах і маральных усталяваннях чалавечай супольнасці.

У той меры, у якой усе яны імкнуцца ўвасобіць універсальна значныя каштоўнасці чалавецтва, яны і належаць сусветнай культуры – рэалізуючы яе і адначасова ўзбагачаючы, развіваючы яе ў сілу сваёй гістарычнай своеасаблівасці. І ўсе разам яны – кожны са свайго боку і ў сваім каларыце, самой сваёй адзінкавасцю – удзельнічаюць у сталым аднаўленні імкнення філосафаў мінулага да таго бясконцага – ніколі не рэалізаванага і ўвогуле недасягальнага –

ідэалу самаўсвядомленасці чалавечага досведу і яго свабоднай рэструктурацыі, якія былі ўнутраным жыватворным вытокам узнікнення філасофіі і ўсяго яе наступнага развіцця. Усе разам яны ўдзельнічаюць і ў бясконцым набліжэнні да гэтага гарызонту, які – пры ўсёй сваёй недасягальнасці – накіроўвае і арганізуе нашы пошукі і намаганні зразумець сусвет, сябе самога і іншых, самасвядома і адказна вызначыцца ў адносінах да іх і самога сябе, свайго мінулага і будучыні.

Пошукі такога адзінства даюць нам магчымасць больш усвядомлена і выразна ўяўляць сабе прыроду філасофскага ведання і структуру ментальнай прасторы самой філасофскай рэфлексіі ў яе розных гістарычных варыянтах і розных сучасных формах. Гэты аспект важны пры ажыццяўленні як кампаратывісцкіх даследаванняў, так і шырокіх, цэласных гісторыка-філасофскіх рэканструкцый інтэлектуальнай гісторыі таго або іншага народа, у тым ліку беларускага.

У сучаснай культуры дзеля шырокай экспансіі постмадэрнісцкіх спосабаў працы з феноменамі чалавечага досведу і культуры, распаўсюджвання шматлікіх форм рэдукцыянізму аналітычных метадалогій прадметныя палі філасофскай рэфлексіі даволі рэзка пашырыліся, змяніліся мова і спосабы працы ў іх. Крытыка папярэдніх спосабаў і форм філасофствавання пры гэтым стала татальнай, падвяргаюцца сумневу або аспрэчваюцца найважнейшыя канстытутыўныя для самога філасофскага прадпрыемства думкі структурныя элементы таго, што прынята зваць класічнымі і некласічнымі стылямі філасофствавання. З прычыны гэтага ў значнай ступені размытымі сталі і самі межы філасофскай рэфлексіі, узрасла праблематычнасць крытэрыяў яе самаідэнтыфікацыі.

Даследаванне філасофскай рэфлексіі як той, што захоўвае пэўную інварыянтнасць характарыстык, канстытутыўных для філасофіі на працягу ўсёй яе гісторыі, выяўленне, узнаўленне і ўтрыманне спецыфічна філасофскага (метафізічнага) даследчага пафасу, узроўню запытвання і працы з феноменамі чалавечага досведу дазваляюць не толькі захаваць зыходны жыццёвы сэнс самога філасофскага пошуку, але і адэкватна ідэнтыфікаваць яго розныя гістарычна варыябельныя формы.

Гэта важна пры пабудове цэласнай гісторыі станаўлення і развіцця філасофскай думкі таго або іншага рэгіёна *ў паўнаце і ўзаемасувязі* яе разнастайных і гістарычна розных форм, а таксама пры працы з «нефіласофскімі» помнікамі культуры, якія ўтрымлі-

ваюць у сабе нейкія сэнсавыя філасофскія канстэляцыі. Гэта значыць разуменне спецыфічных рыс філасофскай рэфлексіі дапаможа больш эфектыўна выяўляць яе *фактычную прысутнасць* у самых разнастайных гістарычных і сучасных культурных феноменах, не распускаючы яе ў нефіласофскіх феноменах, але, наадварот, здабываючы яе з іх, эксплікуючы яе прысутнасць.

З неабходнасцю такой працы мы ўшчыльную сутыкаемся пры спробах поўных, комплексных і ўсебаковых рэканструкцый гісторыі ўзнікнення, станаўлення і развіцця філасофскай думкі Беларусі, гістарычных форм, у якіх яна выражала сябе ў розныя эпохі, характару яе прыярытэтных праблем, спецыфікі спосабаў і мовы іх разгляду.

Гісторыю думкі, у тым ліку і айчыннай, можна даследаваць па-рознаму: звонку і знутры; у яе строга прафесійнай форме «вучэнняў і сістэм» і ў шырокім кантэксце шматстайных культурных феноменаў, у якіх філасофская думка фактычна ўвасобленая.

Што дае і чаго не можа даць нам першы, назавём яго «вонкавым» (для ўнутраных працэсаў развіцця самой філасофскай думкі, для гісторыі ўзнікнення і трансфармацыі яе паняццяў, ідэй, метадаў), падыход?

Ён дае магчымасць пабудаваць зыходную сістэму даследчых каардынат, у якой тлумачэнне культурных феноменаў, у тым ліку філасофскіх, ажыццяўляецца дасылкай да дэтэрмінуючых іх аб'ектыўных сацыяльна-гістарычных умоў эпохі і канкрэтна-гістарычных акалічнасцей гісторыі жыцця таго або іншага народа, якія абумоўліваюць яго думку.

Гэта – так званыя сацыяльна-дэтэрмінісцкія падыходы да тлумачэння духоўных з'яў. Пры ўсёй іх эўрыстычнасці іх абсалютызацыя прыводзіць да знікнення ракурсу іманентнай гісторыі сэнсаў, уласцівай думцы ў сілу самой яе творчай прыроды. Пры гэтым губляецца ўнутраная злучнасць, унутраная логіка развіцця саміх паняццяў, праблем, ідэй філасофскай думкі, якая нараджае, утрымлівае, развівае і мадыфікуе сэнсы ў адпаведнасці з іх уласнымі, іманентнымі магчымасцямі.

Іншымі словамі, апрача сацыяльна-дэтэрмінісцкіх падыходаў да тлумачэння духоўных з'яў гісторыка-філасофскія даследаванні павінны ажыццяўляць і так званы «іманентны» аналіз гісторыі развіцця філасофскай думкі, рэканструіруючы яе самастойныя прадметнасці і трансцэндэнтальна-лагічныя сувязі паміж імі, гісторыю іх узнікнення, станаўлення і развіцця. Словам, рэканстру-

іруючы – ва ўсёй яго лагічнай і гістарычнай усязлучнасці – тое, што народжана самой філасофскай рэфлексіяй у адпаведнасці з прыродай яе ўласнага тыпу запытвання, яе ўласнага спосабу пабудовы сваіх прадметнасцей і яе ўласнага (аўтаномнага) рэжыму працы з імі па сваіх уласных правілах.

Гэта – аналіз гісторыі іманентных сэнсаў самой філасофскай рэфлексіі – іх з'яўлення, спалучаных з імі віртуальных (ідэальных, але рэальных у сваёй ідэальнасці, г. зн. не ўяўных[1]), патэнцыйных (магчымых) разумовых прастораў і іх унутраных сілавых ліній (структур), а таксама актуальнай (рэальнай) гісторыі гэтых сэнсаў. У тым ліку і сэнсаў, увасобленых у «нефіласофскіх» помніках культуры, якія падтрымліваюцца філасофскімі дыскурсамі эпохі і самі ў сваю чаргу прадугледжваюць, падтрымліваюць апошнія ў іх існаванні (у гэтым кантэксце вельмі прывабныя і перспектыўныя працы М. Фуко [Фуко 1996]).

Магчымасць і перспектыўнасць аналізу ўзаемасувязі (зрошчанасці), напрыклад, філасофскай, рэлігійнай і мастацкай думкі, уласцівай «перыядам вялікіх працягласцей» айчыннай культуры,

[1] Мы ўжываем гэты тэрмін у дэлёзаўскім сэнсе: «Віртуальнае мае ўласную рэальнасць, якая, аднак, не змешваецца ні з актуальнай рэальнасцю, ні з сапраўднай або мінулай актуальнасцю; яно валодае ўласнай ідэальнасцю, якая не змешваецца ні з магчымым вобразам, ні з абстрактнай ідэяй. Скажам аб структуры: рэальная, не будучы актуальнай, і ідэальная, не будучы абстрактнай. … Экстрагіраваць структуру вобласці азначае вызначыць цалкам віртуальнасць суіснавання, якая папярэднічае істотам, аб'ектам і творам дадзенай вобласці… Што суіснуе ў структуры? Усе элементы, адносіны і значнасці адносін, усе адзінкавасці, уласцівыя разгляданай вобласці. … менавіта дыферэнцыяльныя адносіны і элементы суіснуюць у цалкам акрэсленым цэлым. Тым не менш гэтае цэлае не актуалізуецца як такое. Тое, што актуалізуецца тут і зараз, – гэта вось такія адносіны, вось такія значнасці адносін, вось такія размеркаванні адзінкавасцей; іншыя ж актуалізуюцца ў іншым месцы або часе» (Дэлёз 1999:148–149).

Да гэтага можна дадаць, што ў такім пазнавальным ракурсе не толькі тое, што прысутнічае як актуалізаванае ў гісторыі той ці іншай культуры ці народа, але і тое, што ў ёй адсутнічае, «не сталася», – значнае гістарычнае пасведчанне, якое патрабуе сваёй фіксацыі і вытлумачэння на фоне ідэальнай цэласнасці віртуальнай прасторы суіснавання думкі і ў сваю чаргу само – менавіта ў якасці неіснуючага – можа праясніць шмат чаго з існуючага. Таму што і першае, і другое маюць свае ўласныя анталагічныя карэляты і наступствы ў свеце. І з пункту гледжання інтэрпрэтацыйных магчымасцей у нейкіх такіх выпадках тое, што адсутнічае, тое, што «не сталася» ў гісторыі мыслення таго ці іншага народа ці культуры, здольнае быць не менш, а часам нават і больш цікавейшым за тое, што актуалізавала сябе ў гэтай гісторыі.

абумоўленыя натуральнай блізкасцю паміж філасофскай, рэлігійнай думкай і паўсядзённым чалавечым жыццём, укарэненасцю філасофскіх і мастацкіх пошукаў у *натуральна* ўласцівым чалавеку імкненні зразумець і растлумачыць свет, сябе, іншых, сваю сітуацыю ў свеце, сваё магчымае і належнае. Цягу да філасофскай артыкуляцыі жыццёва важных для чалавека сэнсаў можна лічыць натуральнай менавіта таму, што філасофская (і любая іншая) думка і жыццё першапачаткова ўзаемапранікальныя: філасофія (думка) жыццёва ўкарэненая, а само жыццё ў значнай сваёй частцы працятае структурамі і прадуктамі думкі (у яе розных формах), якія арганізуюць і пераўтвараюць яго (жыццё) у адпаведнасці са сваімі магчымасцямі. Для думкі зусім не абавязкова здзяйсняцца ў навуковай або філасофскай мове: як з’ява жыццёвага ўзроўню яна можа ўвасобіцца ў любым матэрыяле, у тым ліку невербальным.

Вядома, інтэнцыю вучыць чалавека назіраць і бачыць, аналізаваць, разумець і арганізоўваць сваё жыццё можна назваць агульнай для ўсіх відаў рэфлексіі – у тым дакладным сэнсе, што, азначаючы «скарачэнне непасрэднага» (Гегель), любая рэфлексія прыпыняе стыхійную плынь жыцця і думкі з мэтай іх самаўсведамлення, падчас якога ўсталёўваецца сэнс таго, што адбываецца ў гэтым доследзе. Любая рэфлексія – пры ўсёй яе залежнасці і вытворнасці ад дарэфлексіўных, датэарэтычных форм доследу і пры ўсёй наяўнасці ў ёй скажальных механізмаў – заўсёды ёсць «думка аб думцы»: аб той думцы, якая непасрэдна ўжо распушчаная, артыкуляваная, заўсёды ўжо ўвасобленая ў нашых актах і станах, у аб’ектывацыях любой практыкі чалавека. У якасці такой рэфлексія і ёсць спроба экстрагіраваць гэтую «фактычную» думку. Гэта вызначае яе функцыі ў структуры чалавечага доследу як прыпыненне непасрэднага (стыхійнага), яго «скарачэнне», рэканструіруючае вытлумачэнне доследу, пашырэнне межаў яго самаўсвядомленасці і ажыццяўлянае ў гэтай прасторы асобаснае самавызначэнне ў дачыненні да ўсталяванага сэнсу.

Аднак у розных відах рэфлексіўнай працы гэтае агульнае імкненне да вытлумачэння свету, сваёй сітуацыі, гэты агульны высілак самаўсведамлення з мэтай разумення свету і самаразумення выконваюцца па-рознаму. Прынцыповыя адрозненні маюць месца на ўзроўні прызначэння і функцый вытлумачальнай працы; спосабаў «прыпынення» і артыкуляцыі стыхійнага доследу; спосабаў і сродкаў вытлумачэння, абгрунтавання і пасведчання выконваемых ведаў; характару спалучанага з імі (ведамі) універсуму

[Тузова 2001:94–144]. Адпаведна і сам тып рэфлексіі першапачатко-ва задае спосаб выбудоўвання прасторы разумення і самавызначэн-ня, вызначае кірунак, магчымасці і межы гэтага самавызначэння.

Разам з тым у любой з фактычна разнастайных форм сваёй думкі чалавек імкнецца зразумець сябе самога як звязанага мноствам бачных і нябачных сувязяў з усім універсумам, адшукаць сродкі ўсталяваць і зафіксаваць сэнс гэтых сувязяў як нейкую *сувымернасць* свету і чалавека, сябе самога і іншых, а таксама выказаць – у адпаведнай «жанру» самой гэтай думкі форме (г. зн. апісаць, адлюстраваць, уявіць і інш.) – сэнс свайго стану, жадання, перажывання і разумення.

Таму ўсе разнастайныя чалавечыя феномены, паколькі яны створаны з удзелам думкі, усе феномены культуры, паколькі ў іх распушчана сэнсаўтваральная дзейнасць свядомасці, могуць быць даследаваныя на прадмет прысутнасці – яўнай або няяўнай, але фундуючай іх у якасці прыналежных да аднаго і таго ж тыпу культуры, да аднаго і таго ж тыпу ментальнасці, – нейкіх зыходных анталагічных сэнсаў і структур, *агульных* метафізічных вобразаў свету і чалавека, яго свядомасці і самасвядомасці, яго сутнасці і прызначэння, Іншага, сітуацыі, належнага і магчымага для чалавека.

У гэтым кантэксце можна сцвярджаць, што некаторыя істотныя і для філасофіі, і для міфалогіі, і для рэлігіі, і для літаратуры жыццёва важныя для чалавека пытанні – пры ўсіх рэальных (у тым ліку гістарычных) адрозненнях іх спосабаў пастановак, рашэння і мовы апісання – можна «транскрыбіраваць», прыводзячы іх да нейкага «агульнага назоўніка» з мэтай выяўлення агульных структур менталітэту народа ў яго гісторыка-культурным развіцці. Гэта значыць, што пры такім праблемным развароце тым, што аб’ядноўвае і фундуе самыя разнастайныя феномены чалавечага досведу і феномены культуры, можа выступаць іх рэканструяваная сэнсавая аснова, або філасофская «матрыца», эмпірычна разнастайнага мноства культурных феноменаў. «Сказанае паэтам і сказанае мысліцелем ніколі не адно і тое ж, – пісаў М. Хайдэгер. – Але і тое, і другое могуць казаць рознымі спосабамі адно» [Хайдеггер 1991:141].

Такое «адно» – як прыналежнае пэўнай культуры ў цэлым, пэўнай ментальнай фармацыі або эпосе – мы і можам шукаць пры рэканструкцыі інтэлектуальнай гісторыі народа.

Эксплікаваная, філасофская «матрыца» культурных феноменаў можа адыграць ролю зыходнай сістэмы даследчых каардынат, усярэдзіне якой праступаюць (быўшы адмыслова вылучанымі

даследчай думкай) структуры, якія забяспечваюць адзінства і ўзаемасувязь размешчанага ў ёй даследчыкам мноства рэальных феноменаў культуры (іх метафізічныя сэнсы, іх «умовы магчымасці» – тое, што робіць гэтыя феномены такімі, што яны ўзаемна прадугледжваюць адзін аднаго, узаемна падтрымліваюць адзін аднаго, ці тое, што вызначае іх суіснаванне і сістэмнае значэнне ў культуры).

У розныя гістарычныя перыяды дамінуючай з пункту гледжання найбольш прыкметнага духоўна-інтэлектуальнага ўплыву ў грамадстве ў цэлым можа апынуцца тая або іншая форма думкі, аднак у любым выпадку, калі мець на ўвазе кантэкст экзістэнцыяльнай падзейнасці думкі, яе жыццёвай укарэненасці, можна сказаць, што рэальная філасофія выступае свайго роду *іншабытам філасофскага мыслення*. Рэальная філасофія, якая ўвасабляецца, напрыклад, у мастацкіх тэкстах або паўсядзённых феноменах сумлення, гонару, вартасці, ва ўсталяваных законах грамадзянскага жыцця і інш., выступае злучным звяном паміж жыццём і ўласна філасофскім мысленнем, забяспечвае іх узаемапранікненне, іх адкрытасць адзін аднаму і іх сінергію.

Якія б канкрэтныя і разнастайныя феномены культуры ні прыцягваліся ў якасці матэрыялу, у якім мы спрабуем адшукаць аб'яднаўчыя і фундуючыя іх філасофскія сэнсы, якімі б пераплеценымі (сінкрэтычнымі) ні былі гэтыя феномены, сам гэты пошук павінен ажыццяўляцца «пад знакам» рэканструкцыі сэнсу, прысутнага ў гэтым матэрыяле ў якасці спосабу разумення чалавекам сваёй сувязі са светам як нейкай *сувымернасці сябе і свету*. Сувымернасці, якая закліканая адказаць на пытанні: чаму? Як і пры якіх умовах гэта магчыма? Што ляжыць у аснове той або іншай эмпірычнай з'явы або падзеі, стану або рашэння? і інш.

Калі мы спрабуем адшукаць адзінства філасофскага досведу ў яго гістарычна разнастайных формах, мы павінны ўтрымліваць вобраз філасофіі як **аўтаномнага** даследавання.

У якасці ж гэтага філасофія ёсць высілак артыкуляваць, зразумець і ацаніць тое, што адбылося (не адбылося), адбываецца або што можа адбыцца ў свеце, у адпаведнасці з памернасцямі і правіламі свайго ўласнага – метафізічнага – разгляду. Як заўважыў Гегель, «...філасофія павінна быць не аповедам аб тым, што адбываецца, а спазнаннем таго, што ў ім *ісцінна*, і з *ісціннага* яна павінна, далей, зразумець тое, што ў аповедзе выступае як простая падзея» (курсіў наш. – *Т. Т.*) [Гегель 1972:22].

У гэтым, на наш погляд, карэніцца спецыфіка філасофскай рэфлексіі і ведаў, якія яна прадуцыруе.

Што дае філасофскай рэфлексіі магчымасць быць такой працай па ўсталяванні «ісціны» існага? Што дазваляе ёй быць «крытыкай» усіх форм чалавечага досведу і крытыкай *par excellence*? Што, нарэшце, дазваляе нам гаварыць у гэтым кантэксце аб прынцыповым адзінстве філасофскага досведу?

Менавіта спецыфічная прырода прадуцыруемых у ім паняццяў, якія абавязаныя сваім нараджэннем у прасторы філасофскага мыслення *спецыфічнаму радыкалізму* ўласна філасофскага запытвання (падрабязней аб гэтым гл.: [Тузова 2004:127–147]). Само філасофскае запытванне гранічнае, радыкальнае. Гэта сутнаснае запытванне: «Што ёсць…?», «Што значыць…?», «Як магчыма…?» І ў гэтым плане досведы філасофствавання мінулага і сучаснасці выяўляюць сваё ўнутранае адзінства. Адпаведна і прадметнасць, задаваная гэтым спосабам запытвання, ёсць гранічны сэнс, значэнне, або «*-насць*» любых зместаў і форм чалавечага досведу: «чарнасць» і «стольнасць» Платона; «штойнасць» Мікалая Кузанскага; «светавасць» Хайдэгера; «падзейнасць» і г. д. Іншымі словамі, адмысловая скіраванасць філасофскага запытвання дазваляе будаваць *самастойную прадметнасць* філасофскай рэфлексіі і *самастойны від ведання* (у форме «чыстых сутнасцяў», «паняццяў», «падстаў розуму»[1] як умоў магчымасці таго, што мысліцца). Гэта, кажучы гегелеўскай мовай, – «мысленне ў паняццях», па магчымасці максімальна вычышчаных (у досведзе «іроніі» ў Сакрата, «сумневу» ў Дэкарта, рэдукцыі ў Гусэрля і інш.) ад іх паўсядзённых (натуральных) значэнняў, якія складваюцца стыхійна. У гэтым сэнс платонаўскай дыялектыкі як мыслення, якое строга адрознівае ўсё «па родах», картэзіянскага «найпростага» («няскладзенага», гранічна адрозненага).

Так філасофская рэфлексія разрывае сінкрэтызм рэальнага досведу дзеля таго, каб выбудаваць тэрыторыю для працы па аўтаномных правілах. Сэнс гэтай працы можна пазначыць як высілак «выратаваць ідэю», што і забяспечвае строгасць ведаў, якія

[1] Заяўляючы, што розум не можа «зразумець неабходнасць ні таго, што існуе або што адбываецца, ні таго, што павінна адбывацца, калі не пакладзена ў аснову ўмова, пры якой гэта існуе, або адбываецца, або павінна адбывацца», Кант заўважыў: «Пры такім становішчы, паколькі пытанне аб умове ставіцца ўвесь час, магчымасць задавальнення розуму адсоўваецца ўсё далей і далей» [Кант 1965:310].

атрымліваюцца (апрыёрных, якія канстытуіруюцца на ўзроўні «ідэі» – ідэі чалавека, свабоды, свядомасці, дзеяння, справядлівасці і г. д.). Спецыфіку ж філасофскага досведу і яго адзінства можна звязваць, адпаведна, з пошукам ісціны як таго, што павінна адбывацца на ўзроўні «чыстых» паняццяў і трансцэндэнтальна-лагічных сувязяў, аднясеннем да якіх усталёўваецца інтэлігібельнасць таго, што адбываецца, і яго аўтэнтычнасць.

Такі разгляд працы філасофскай рэфлексіі, як высілка радыкальнага самаасэнсавання чалавечага досведу – адзін з магчымых варыянтаў лагічнай ідэнтыфікацыі яе гістарычна варыябельных форм. Філасофія ставіць, у намаганні іх засведчыць, апошнія, гранічныя пытанні, а менавіта пытанні аб сэнсе і легітымнасці саміх мэтаў, якія цікуюць і навуковы, і паўсядзённы, і ўсе іншыя віды чалавечага досведу, саміх каштоўнасцей, якія яўна або няяўна арганізуюць і падпарадкоўваюць іх сабе. І ставіць яна іх у сутнасным «фармаце», задаючы падставу таго, што даследуецца, на мяжы мажлівага, сцвярджая безумоўную звязанасць чыстай сутнасці і экзістэнцыі, і ва ўмовах чыстай матывацыі: дабрачыннасць дзеля самой (самой магчымасці) дабрачыннасці, чалавек дзеля самога (самой магчымасці) чалавека, свабода дзеля самой (самой магчымасці) свабоды, закон дзеля самога (самой магчымасці) закону і г. д.

Запытваць на мяжы – значыць адрозніваць, напрыклад, канкрэтныя гістарычныя формы рацыянальнасці ад самой ідэі рацыянальнасці і запытваць менавіта аб ідэі рацыянальнасці. Сакратаўская цікавасць – не да канкрэтных відаў ведаў, напрыклад рамесніка, марака, лекара і інш., але да таго, што ёсць веданне наогул, што ёсць лік наогул як мера для меры, што ёсць роўнасць «сама па сабе», прыгажосць, справядлівасць і інш. «самі па сабе». Дэкарта і Гусэрля цікавілі не канкрэтныя ісціны нейкага канкрэтнага віду чалавечага досведу, але тое, што ёсць ісціна наогул, думка наогул, працягласць, фігура, лік, закон, колер «наогул» і г. д. Паколькі факт здольны станавіцца інтэлігібельным толькі пры яго суаднясенні «з рацыянальнымі падставамі яго чыстай магчымасці», яго належыць мысліць усяго толькі як «прыклад нейкай чыстай магчымасці» [Husserl 1931:61]. «Што значыць мысліць?» – запытвае Хайдэгер. Што гэта значыць – уяўленне, эмоцыя, свядомасць, акт, дадзенасць, сітуацыя па самой сваёй істоце і інш.? – пытае Сартр. Што значыць успрымаць, бачыць і інш.? – задае сабе пытанне Мерло-Панці. Што значыць пісаць, жадаць? – пытаюць постмадэрністы.

Такім чынам, да прыкмет, якія спецыфікуюць філасофскую рэфлексію і дазваляюць аб’яднаць філасофскія дыскурсы мінулага і сучаснасці ў агульны тып самасвядомасці чалавечага досведу, можна аднесці наступныя:

скіраванасць на ісціну як яе гістарычна інварыянтную інтэнцыю, якая рэалізуецца праз выяўленне і высілак нейтралізацыі вонкавых для самой думкі залежнасцей; азначэнне зон неаўтаномнасці, памылковасці, скажонасці ў свядомасці; працу па крытычным пасведчанні і свядомай мадыфікацыі наяўных сродкаў мыслення, спазнання і дзейнасці;

выяўленне і пасведчанне – пры сталай пастаноўцы «пад пытанне» гістарычна наяўнага культурнага пласта зыходных відавочнасцей паўсядзённай рэфлексіі (таго, што «само сабой разумеецца») і ўсіх канкрэтных відаў пазнання і дзейнасці – спосабаў *прысутнасці* чалавека, які пазнае і дзейнічае, у прадметах і дачыненнях яго досведу [Тузова 2007:90];

гранічны, сутнасны «фармат» філасофскага запытвання як сродак крытычнага пасведчання фактычных форм досведу («Што ёсць…?», «Як магчыма…?», «Што значыць…?»);

універсум абстрактных «падстаў» («прычын», «належнага», «далёкага», «сутнаснага») фактычных форм чалавечага досведу як шуканую інварыянтную прадметнасць;

канстытуяванне гэтага універсуму (тэрыторыі «неіснуючага») на аснове трансцэндавання і «ачышчэння» эмпірыі, гранічнага «адрознівання» яе ўласцівасцей і адносін, усталявання прынцыпаў «чысціні матывацыі» і безумоўнай злучанасці універсальнага з адзінкавым (экзістэнцыяй);

інварыянтнасць статуса сутнасных анталагічных структур як правіл інтэлігібельнасці (пасцігальнасці) і рацыянальнасці фактычных форм досведу.

Пошук сутнасці ёсць тая зыходная матывацыя «ачышчэння» і трансцэндавання філосафам эмпірыі, якая дазваляе філасофіі быць не проста пазнаннем (разуменнем) чалавечай сітуацыі, свету і Іншых, але пазнаннем (разуменнем), якое запытвае аб тым, як мы пазнаем (разумеем) тое, што мы пазнаем (разумеем). Спосабы «ачышчэння» могуць змяняцца і змяняюцца, але сэнс і мэта гэтых аперацый застаюцца па сутнасці інварыянтнымі.

Гэта і дае магчымасць філасофскай рэфлексіі выконваць засведчальную, крытычную працу, спраўджваючы нашы рэальныя станы, дамаганні, адносіны, акты і інш. з іх чыстымі сутнаснымі

структурамі. Адпаведнасць рэальнага досведу яго анталагічным (сутнасным) структурам для філасофскай свядомасці выступае, такім чынам, передумовай і ўмовай аўтэнтычнасці гэтага досведу, яго спазнання і свядомага пераўтварэння.

Менавіта гэтымі «Што ёсць…?», «Што значыць…?», «Пры якіх умовах магчыма…?» філасофская рэфлексія ва ўсіх яе гістарычных формах будуе прастору думкі «па ўласных законах». Для забеспячэння гэтага «іронія» Сакрата перакульвае і разладжвае тое, што яго суразмоўцы лічылі сваімі «ведамі». Для забеспячэння гэтага «сумнеў» Дэкарта адсоўвае ў бок усё «веданае з маленства», усё звыклае, агульнапрынятае, агульнапрызнанае, а гусэрлеўскае «ἐποχή» «улучае ў дужкі» рэаліі эмпірычнага свету і «экзістэнцыяльныя» развагі (развагі аб рэальным, наяўным існаванні таго, пра што ідзе гутарка). Звыклую ананімнасць абыдзённасці спрабуюць разбіць або зрэзаць Хайдэгер, Сартр, Марсэль і інш. Філосафы прадпрымаюць гэтую аперацыю, таму што без зрэзвання гэтых пластоў нельга ўбачыць і апісаць тыя зыходныя, першапачатковыя структурацыі чалавечага досведу, якія выконваюцца ў свеце свядомасцю (суб’ектыўнасцю) у яе разнастайных модусах.

Таму першапачатковы жыццёвы сэнс філасофіі і ўнутраныя жыватворныя вытокі метафізічнага прадпрыемства думкі, якія вызначаюць яго адзіны сэнс, – аднаўляць нашу ўласную прысутнасць усюды, дзе яна перарывістая, імкнуцца па магчымасці мінімізаваць «лакуны», месцы «адсутнасці», г. зн. тыя месцы канстытуявання сэнсаў, значэнняў нашага досведу, дзе мы першапачаткова «адсутнічалі». Следам за Сартрам гэтую працу можна назваць узнаўленнем намі, таталізаванымі традыцыяй, гісторыяй, мовай, несвядомым і інш., сэнсу таталізацый, якія адбываюцца з намі. За рознымі мовамі філосафаў розных эпох стаяць выкананыя ў розных перспектывах і ракурсах філасофскія пошукі сродкаў, тэхнік і спосабаў паменшыць у нас зоны дзеяння «Яно», пашырыць зоны нашай прысутнасці ў досведзе і межы нашага разумення сваёй прысутнасці (гл.: [Tuzowa 2005:169–170]).

Менавіта гэтыя мэты цікуе сакратаўскае, бэканаўскае, картэзіянскае, гусэрлеўскае, сартраўскае патрабаванне «відавочнасці», «наяўнай відавочнасці», «асабістай прысутнасці», «чыстай рэфлексіі» і інш. Для досведу неабходна, каб «мы нешта ўспрынялі самі», – сцвярджаў Гегель. Знакамітыя «максімы звычайнай чалавечай развагі» Канта патрабуюць ад чалавека «1) думаць самастойна;

2) думаць, ставячы сябе на месца іншага; 3) заўсёды думаць у згодзе з самім сабой» [Кант 1994:167].

У наш век, які ўжо называюць векам перамогі піяру над розумам, узнаўленне і ўтрыманне гэтага першапачатковага сэнсу філасофскага досведу ёсць спосаб вярнуцца да сваіх духоўных каранёў і зрабіць еўрапейскую і айчынную духоўную спадчыну рэальным канстытуэнтам нашага развіцця і самавызначэння.

Апрача ўстаноўкі на адкрытасць сусветным досведам філасофствавання пры аналізе гісторыі і зместу сваёй духоўнай спадчыны (або, іншымі словамі, «не замыканні» толькі на яе «асобасці», спецыфічнасці, якая да таго ж і сама можа быць усталяваная толькі ў адносінах да нечага іншага – агульнага), пры абмеркаванні пытання аб умовах, без якіх немагчымы пошук унутранага адзінства філасофіі, адзінства філасофскага «паняцця» (Г.-Г. Гадамер), здаецца важным звярнуць увагу і на неабходнасць рэканструкцыі тэкстаў (філасофскіх у тым ліку) у пошуках сапраўдных «адзінак думкі» (Р. Дж. Калінгвуд).

Вызначаючы апошнія не як сказы, але нешта «больш складанае, у чым сказ служыць адказам на пытанне», Калінгвуд развівае «логіку пытання і адказу». Пытанне і адказ строга карэлятыўныя: «Вы ніколі не зможаце пазнаць сэнс сказанага чалавекам з дапамогай простага вывучэння вусных або пісьмовых выказванняў, ім зробленых, нават калі ён пісаў або казаў, цалкам валодаючы мовай і з цалкам сумленнымі намерамі. Каб знайсці гэты сэнс, мы павінны таксама ведаць, якім было пытанне (пытанне, якое ўзнікае ў яго ўласнай свядомасці і, па яго меркаванні, у нашай), на якое напісанае або сказанае ім павінна паслужыць адказам» [Коллингвуд 1980: 339, 341].

Рэканструкцыя матэрыялу па правілах «логікі пытання і адказу» спрыяе пошуку ўнутранага адзінства філасофскага досведу ў яго розных гістарычных і культурных формах яшчэ і таму, што яна дазваляе адэкватна ставіць і вырашаць пытанні супярэчнасцей паміж рознымі канцэпцыямі і іх ісціннасці. «…Ні адзін сказ не можа супярэчыць іншаму, калі ён не з'яўляецца адказам на тое ж самае пытанне… Гэты ж самы прынцып дастасаваў я да паняцця ісціны. Калі значэнне сказу суадносіцца з пытаннем, на якое яно адказвае, то і яго ісціннасць павінна быць суаднесеная з ім жа» [Тамсама, 341].

Гэтыя метадалагічныя ўстаноўкі пры працы з гісторыка-філасофскім і сучасным матэрыяламі спрыяюць фарміраванню і раз-

віццю культуры мыслення і дыскусіі, яны дапамагаюць перадольваць знакамітую «рознагалосіцу» ў гісторыі філасофіі і сучаснай філасофіі і ў рэшце рэшт пашыраць межы ўзаемаразумення, у тым ліку ў міжкультурных дыялогах. Яны здольныя дапамагчы нам не толькі слухаць, але і пачуць, зразумець адзін аднаго.

* * *

Стаўленне да айчыннага і сусветнага досведу філасофствавання, у тым ліку і да мысленчага досведу мінулага, уменне спадкаваць яго дасягненні можна назваць і канстытутывам самавызначэння сучаснага філосафа. Калі сёння задавацца пытаннямі – што значыць для філосафа быць сучасным? што значыць быць спадчыннікам? – можна адказаць так. Быць сучасным і быць спадчыннікам не значыць проста выбіраць адну з дзвюх або некалькіх канкуруючых паміж сабой стратэгій і стылістык аналізу чалавечага досведу, ідзе гаворка аб новых і найноўшых канцэпцыях ці аб інтэлектуальных схемах і канструктах, якія выяўляюцца намі ў сусветнай і айчыннай філасофскай спадчыне. Быць сучасным і быць спадчыннікам не значыць проста ведаць іх, выбіраць і далучацца да іх.

Мала і сказаць, што быць сучасным і быць спадчыннікам значыць перш за ўсё разумець іх гістарычнае значэнне і месца ў станаўленні і развіцці мысленчых фармацый культуры, разумець межы валіднасці іх ракурсаў і спосабаў аналізу, умець рацыянальна іх суадносіць.

Быць сучасным і быць спадчыннікам значыць умець утрымліваць і «сцягваць» гэтыя розныя ракурсы і стратэгіі ў новыя праблемныя сітуацыі, выбудоўваць – з улікам іх, на іх аснове, у іх, паміж імі і «па-над» імі – новыя, самастойныя праблемныя канстэляцыі, працаваць у гэтых канстэляцыях.

Апрача таго, што гэтае сцягванне прыносіць з сабой і новыя – сучасныя – праблемы (магчыма, дакладней было б сказаць, што ў новых, сучасных кантэкстах мы нярэдка распазнаем аднаўленне ранейшых, вечных філасофскіх пытанняў і праблем, з'яўляемся сведкамі іх «вечнага вяртання»), яно, на наш погляд, – і адзіны шанц для інтэлектуальнай спадчыны не быць «спісанай» у гісторыка-філасофскі «архіў». Яно – адзіная магчымасць даць жывы голас і новае жыццё таму, што назапашанае працай думкі да нас. Для інтэлектуальнай спадчыны гэта – яе адзіны шанц быць сапраўды

жывой гісторыка-культурнай асновай, жывымі гісторыка-духоўнымі каранямі нацыі, народа, чалавецтва.

А для нас гэта магчымасць – «не вынаходзячы ровары», не ўпадаючы ў хаос або «гістарычны правінцыялізм», у тое, што І. Кант называў дзікасцю і варварствам, – рабіць саміх сябе культурнымі, цывілізаванымі істотамі, развівацца ў строгім, патрабавальным сэнсе гэтага слова. У тым ліку развівацца і як навуковая супольнасць, супольнасць філосафаў.

Менавіта ў той меры, у якой мы сёння здольныя быць такімі спадчыннікамі, рабіць саміх сябе такімі, мы «робім» і сваю ўласную гісторыю, у тым ліку інтэлектуальную, – асэнсоўваючы, пераасэнсоўваючы і ўбудоўваючы яе прадуктыўныя сэнсы і зместы ў нашы сённяшнія рэальныя дзеянні і адносіны, у тканіну і структуры соцыума, у структуру нашага даследавання.

І гэта – адзіна сапраўдны, а не ўяўны, проста праклмаваны, шлях і спосаб гісторыка-культурнай самаідэнтыфікацыі, ідзе гаворка аб асобе ці сацыяльнай групе, нацыі, народзе.

5. Інтэлектуальны вобраз Беларусі: гісторыя станаўлення

Метадалогія гісторыка-філасофскага даследавання, як і любы спекулятыўны феномен, можа быць разгледжана, прынамсі, у двух асноўных аспектах. З аднаго боку, гэтая метадалогія прысутнічае ў тэарэтычным знятым выглядзе, з іншага – як філасофскі артэфакт яна можа быць разгледжана ў пэўнай гістарычнай перспектыве. Бо тая або іншая стратэгія даследавання неўнікова мае сваю логіку станаўлення. Таму выкладу самой гісторыі нацыянальнай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі можа папярэднічаць гісторыя развіцця стратэгіі рэфлексіі над думкай праз акрэсленне нейкіх ідэальных рамак, у якіх рабілася і шмат у чым працягвае рабіцца канцэптуалізацыя як гістарычна-канкрэтных момантаў нашага існавання, так і дынамікі інтэлектуальнага развіцця беларусаў.

Прычым відавочна, што гэтая гісторыя метадалогіі даследавання гісторыі несумнеўна будзе карацейшай за той тэмпаральны працэс, які гэтая гісторыя павінна будзе адлюстроўваць. І ў гэтых адносінах грамадства можа быць атаясамлена з асобай. Рэфлексія над сабой можа пачацца толькі ў спелых формах любой чалавечай арганізацыі (як суб'ектыўна-асабістай так інтэрсуб'ектыўнай), гэта значыць тады, калі дасягаецца сталасць і суб'ект набывае поўную

ўпэўненасць у сабе, дакладна і да канца самаўспрымаецца, як адасобленая і маючая сваё адметнае жыццё экзістэнцыя. Тады можна сказаць, што «беларускае» як цэласная самаўсвядомленая форма, г. зн. як ужо сталая нацыянальная свядомасць, узнікае пад канец XIX – на пачатку XX ст. і першапачаткова развіваецца па класічнай рамантычнай схеме нацыянальнага будаўніцтва (гл., напрыклад: [Anderson 2002:6]).

Злепак гістарычнай памяці, на які абапіраецца сучаснае існаванне беларускай нацыі, мае пад сабой рэальную гісторыю, якая не толькі праходзіць сучасную фазу, але і бярэ свой пачатак у больш ранніх сацыякультурных фармацыях, што мелі вельмі адметную арганізацыйную структуру, – Кіеўскай Русі, Вялікім княстве Літоўскам, Рускім і Жамойцкім (ВКЛ), Першай Рэчы Паспалітай. Амаль тысячагадовая гісторыя існавання гэтых перадцацыянальных утварэнняў сфарміравала шмат у чым унікальную ўсходнееўрапейскую сацыякультурную прастору. Па-першае, яна мела адкрыты характар для рознага кшталту светапоглядных уплываў. Па-другое, яна ўтрымоўвала ў сабе поліэтнічныя і мультырэлігійныя субстраты. Па-трэцяе, наша першапачатковая гісторыя дае ўнікальны прыклад рэальнай калектыўнай ідэнтычнасці, у якой практычна адсутнічалі рэпрэсіўныя практыкі, якія насілі б не сацыяльна-класавы, але этнічны і рэлігійны характар.

Пры даследаванні развіцця беларускай духоўнасці ва ўмовах як усходнееўрапейскага Сярэднявечча, так і ў наступныя перыяды, якія папярэднічалі ўзнікненню ўласна беларускай нацыянальнай ідэалогіі, культуры як Кіеўскай Русі, так і Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, трэба разглядаць як цэласныя і самадастатковыя структуры. Менавіта ва ўсёй сваёй непадзельнасці гэтыя феадальныя фармацыі сталі падмуркам сённяшніх працэсаў беларускага нацыянальнага развіцця. У гэтым кантэксце часткова прыглушаецца вастрыня пошукаў той кропкі, дзе беларуская філасофія пачала сваё самастойнае развіццё. Гэта значыць, разглядаючы цікавы для нас культурны зрэз як частку нейкага цэлага, мы можам перафармуляваць наша пытанне больш дакладна: з якога часу мы можам казаць аб уласна беларускай філасофіі, дзе ў айкумене сярэднявечнай Усходняй Еўропы яна атрымала першыя свае самастойныя рысы?

Як вядома, у еўрапейскай гісторыі ўзнікненне нацый традыцыйна звязваецца з буржуазнымі рэвалюцыямі і з падзеннем сярэднявечных манархій. Рэвалюцыі, з аднаго боку, абвяшчалі палітыч-

ную і юрыдычную роўнасць усіх грамадзян сваёй дзяржавы, а з іншага – адлучалі іх ад насельніцтва суседніх краін праз замену старых імперскіх рэалій ідэямі патрыятызму і вернасці сваёй новай дзяржаве, адмежаванай геаграфічна ад іншых тэрыторый. Натуральна, што такая трансфармацыя запатрабавала новай сістэмы абгрунтавання, якая на прасторах еўрапейскай цывілізацыі, як правіла, паўставала ў дзвюх формах: рацыяналістычнай і рамантычнай. Галоўнай філасофскай ідыёмай для стварэння нацыі ў такіх краінах, як Францыя і ЗША, былі філасофскія ідэі рацыяналізму, звязаныя з канцэпцыямі свабоды Русо, Кандарсэ і Джэферсана.

Рамантычны нацыяналізм быў тыповы для Германіі і краін Усходняй і Цэнтральнай Еўропы. Яго рытарычная ідыёма звычайна асноўвалася на кульце сярэднявечнага або дамадэрнісцкага мінулага той або іншай краіны. Яго рамантычная рэканструкцыя палягала ў пэўнай інтэлектуальнай працэдуры, якая дэтэрмінавала існы патрыятызм слаўным мінулым папярэдніх перыядаў. Пры гэтым рамантызм прапаноўваў такую праграму будучай рэканструкцыі, якая выпраўляла скажэнні папярэдняга. Для рамантычнага нацыяналізму характэрна азначэнне нацыі не праз палітычнае, а праз культурнае адзінства, якое, напрыклад, можа выяўляцца праз адзінства мовы або агульнакультурную спадчыну, якая акумулюе досвед папярэдніх пакаленняў.

Беларусь і яе інтэлектуальная і творчая эліта з канца XIX ст. пачалі заяўляць аб сабе спачатку праз літаратуру, а пазней праз канструяванне гісторыі і філасофскую эсэістыку. Аднак адносна позні пачатак самаасэнсавання прынёс у ідэалогію нацыянальнага адраджэння свае асаблівасці. Так, адной з тэндэнцый станаўлення беларускай інтэлектуальнай прасторы было радыкальнае пераасэнсаванне (у параўнанні з папярэдняй інтэлектуальнай традыцыяй усходнееўрапейскага рэгіёна) той духоўнай спадчыны, якую пакінулі беларусам Кіеўская Русь і Вялікае княства Літоўскае. Дадзеная інтэлектуальная эвалюцыя знайшла сваё лагічнае завяршэнне ў эсэ «Адвечным Шляхам» Ігната Абдзіраловіча [Абдзіраловіч 1921]. Менавіта ў гэтым творы ўпершыню выразна сфармуляваная тая філасофская канцэпцыя, якая без усякіх умоўнасцей і агаворак можа быць названая ўласна нацыянальна беларускай. Ігнат Абдзіраловіч, першы беларускі нацыянальны філосаф, малюе сваю нацыю як ідэнтычнасць, «заціснутую» паміж Усходам і Захадам, Расіяй і Польшчай, як народ, якому здрадзіла яго эліта, таму што прыняла «заходнюю» або «ўсходнюю» арыентацыю.

«Мы не зрабіліся народам Усходу, але не прынялі й культуры Зах. Эўропы. За ўвесь час нас пачалі зваць цёмным, дзікім народам. Толькі па форме мы лічыліся каталікамі або праваслаўнымі, грамадзянамі Масквы і Расеі або Польшчы. Направер мы былі благімі сынамі і цэрквы і касьцёлу і «ojczyzny» і «отечества». Толькі найбольш дрэнныя, духова-распусныя элемэнты нашага народу, як даўней – шляхта, а ў апошнія часы – частка страціўшай сувязь з народам інтэлігэнцыі, ўцяклі ад беларускага карэньня, пакідаючы народ на свой ўласны лёс. І народ застаўся жыць сам па сабе: духовым жыцьцём – з ідэаламі і пераконаньнямі паганскай веры, гаспадарчым – з прадпрадвечнымі прыладамі земляробства: сахой, драўлянай бараной, цэпам і жорнамі, ў тым «вечным бары», аб каторым так жудасна пяе наш беларускі паэт» [Абдзіраловіч 1993:7].

Гэты першы падыход да асэнсавання нацыянальнага лёсу беларусаў знаходзіўся ў рэчышчы той светапогляднай традыцыі, з якой вырастала не толькі ўласна наша нацыянальная філасофія, але і беларуская нацыя ў цэлым. Аднак адначасова гэта была і нейкая па-дыялектычнаму новая, упэўненая негацыя тых стратэгій асэнсавання працэсаў інтэлектуальнага развіцця і кагнітыўнай канфігурацыі Беларусі, якія мелі месца ў папярэднім Абдзіраловічу XIX ст., дзе лейтматывам было менавіта саперніцтва геаграфічна па-рознаму арыентаваных частак айчыннай эліты. І ў гэтым стасунку станаўленне вобраза Беларусі ў айчыннай грамадска-палітычнай думцы XIX–XX стст. з'яўляецца той перадгісторыяй, якая менавіта ў рэчышчы рэканструкцыі антагенезу стратэгіі напісання гісторыі філасофіі Беларусі становіцца важнай часткай не толькі гісторыка-філасофскага даследавання, але і канцэптуальнай праграмы ўдасканалення яго метадалагічнай парадыгмы.

Дзве характэрныя для XIX ст. айчынныя традыцыі рамантычнага пераасэнсавання гісторыі мы, з пэўнай доляй умоўнасці, можам геаграфічна ўтоесніць з Захадам і Усходам, якія звязаныя, з аднаго боку, з Адамам Міцкевічам, а з другога – з Міхасём Каяловічам. Менавіта гэтыя дзве светапоглядныя хвалі на працягу XIX ст. у сваёй бескампраміснай барацьбе сталі (вольна або мімаволі) «спавівальнымі бабкамі» будучай беларускай культуры. Літвін Міцкевіч («gente Lithuani, natione Poloni») і прадстаўнік «заходняй галіны» велікарускага народа Каяловіч па-рознаму інтэрпрэтавалі адзінае культурнае поле, духоўна культываванае на рамантычнай рэінтэрпрэтацыі гісторыі і кагнітыўнай канфігурацыі ментальнай прасторы Вялікага княства Літоўскага (падрабязней гл.: [Еворовский 2006]).

Менавіта разбурэнне гэтага феадальнага кангламерату паставіла пытанне аб падзеле яго спадчыны, прыстасаванні яе для вырашэння ўзніклых новых праблем размежавання некалі адзінага этнасу. Галоўная праблема нашай краіны і яе інтэлектуальнай і палітычнай эліты, мусіць, і складаецца ў тым, што з тых даўніх часоў пад адным дахам, у рамках адзінага нацыянальнага тытула засталіся жыць людзі, падзеленыя не толькі рознымі поглядамі на сваё становішча ў свеце (у іншым сацыякультурным кантэксце), якія, як правіла, мелі тэндэнцыі да канфрантацыі, а таксама канкуруючымі рэлігійнымі вераваннямі і нават рознымі прасторава-часавымі канфігурацыямі. Часам здаецца, што нашы ўнутрыэтнічныя калізіі пагражаюць перарасці ў цывілізацыйны разлом у рамках адзінай нацыі. Аднак, мабыць, праявай нашай спецыфікі з'яўляецца тое, што ўсе гэтыя культурныя супярэчнасці, стала канфліктуючы паміж сабой, тым не менш амаль не ўплываюць на стабільнасць агульнага быцця настолькі супярэчлівага соцыума.

Гэтыя назіранні ў прапанаванай гістарычнай частцы метадалагічных уводзін не ёсць нейкая спроба актуалізацыі мінулага, увядзення сучасных палітычных навацый у гістарычны тэкст, але ў некаторай ступені простая выснова з аналізу кагнітыўнай структуры інтэлектуальнай айчыннай культуры разгляданага перыяду. Менавіта на працягу XIX ст. перад элітай беларускага грамадства ўпершыню стала праблема ўзгаднення рамантычных канструкцый з нежаданнем беларускага этнасу да канца кансалідавацца пад адзінай светапогляднай парадыгмай і адначасовай адсутнасцю ўнутраных магчымасцей да ідэалагічных канфрантацый.

Гэтыя асаблівасці айчыннага этнічнага кантэксту можна паказаць на прыкладзе варыянтаў генералізацыі тых, хто ў розны час «прыйшоў сюды сёння, каб застацца заўтра» («heute kommt und morgen bleibt»), з выкарыстаннем тэрміна *тутэйшыя*[1]. Гэтае беларускае слова не перакладаецца літаральна на іншыя славянскія мовы, хоць сэнс гэтага тэрміна лёгка схопліваецца. Антонімамі тутэйшага ў беларускай мове з'яўляюцца словы *тамтэйшы* і *чужынец*, г. зн. або «які жыве па-за дадзенай прасторай», або «чужы для яе і які імкнецца разбурыць гэты традыцыйны соцыум». Выкарыстанне трыяды *тутэйшы – тамтэйшы – чужынец* у такім максімальна агульным кантэксце ёсць, вядома ж, плён больш позніх

[1] Метафізіка «тутэйшасці» больш падрабязна разглядаецца ў наступным раздзеле.

інтэлектуальных спекуляцый. У рамках жа народнай феадальнай культуры гэтая трыяда не з'яўляецца чымсьці незвычайным. Тамтэйшым мог лічыцца жыхар суседняй вёскі, аднавясковец, вернік іншай царквы. Чужынец – прадстаўнік іншай этнічнай і сацыяльнай групы [Лобач 2006]. Аднак варта яшчэ раз падкрэсліць, што ўсе яны – *тутэйшыя*, *тамтэйшыя*, *чужынцы* – у рамках феадальнага грамадства знаходзіліся пад уладай адзінага закону.

Аднак у разгляданай сітуацыі XIX ст., калі, з аднаго боку, адбываўся распад феадальных структур Вялікага княства Літоўскага і Першай Рэчы Паспалітай, а з другога, хоць і павольна, але выяўляліся тэндэнцыі дыферэнцыяцыі ўсходнееўрапейскай прасторы па тыпе нацыянальнага будаўніцтва, у дзеячаў айчыннай культуры з'яўляецца спакуса распаўсюдзіць рамкі пазначанай намі трыяды *тутэйшыя*, *тамтэйшыя*, *чужынцы* на ўсё сучаснае ім грамадства на тэрыторыі этнічнай Беларусі, стварыўшы на гэтай аснове нейкі вобраз абагульненага ворага.

Асаблівасці беларускага феадалізму, як і традыцыі шляхецкай дэмакратыі, адкрывалі для айчынных рамантыкаў багатыя і супярэчлівыя магчымасці для падобнай ідэалізацыі. Грамадства, якому Канстытуцыя 3 мая і наступныя падзелы Рэчы Паспалітай нанеслі смяротныя ўдары, якое захавалася ў асноўным толькі ў форме гістарычнай памяці, тым не менш спрадуцыравала ў разгляданы намі перыяд, прынамсі, дзве версіі рамантызацыі. Яны сталі правобразам для літаратурнай творчасці і сацыяльнай дзейнасці дзвюх непрымірымых кагорт айчыннай інтэлігенцыі, якія мы з вялікай доляй умоўнасці называем «усходняй» і «заходняй» партыямі. Тыя і другія ў пераважнай сваёй масе былі і па паходжанні, і па выхаванні мясцовымі, «тутэйшымі» людзьмі. Так, паводле М. Шкялёнка, тыповымі «тутэйшымі» былі Адам Міцкевіч і «краёўцы», а «тутэйшасцю» вызначалася пазіцыя рэдакцыі «Przeglądzu Wileńskiego» [Шкялёнак 2003а:127].

У прыватнасці, умоўнасць падобнага размежавання адлюстроўвае і вядомы выраз «gente Lithuani, natione Poloni», дзе прыналежнасць да Літоўскай зямлі не адмаўляе польскую нацыянальнасць. Такім жа цудадзейным чынам у Міхася Каяловіча руска-літоўскі этнас, які меў шматвяковую незалежную культурную гісторыю, ператвараецца ў неад'емную частку велікарускага народа. А нашы адрозненні ўспрымаюцца ім як нейкі субстрат, «які павінен быць сустракаемы паблажліва» і якому міласціва можна жыць, «пакуль ім судзіць жыць гісторыя» [Коялович 1864:3–4].

Звернемся спачатку да тых варыянтаў развіцця, якія прапаноўвала беларускаму этнасу «польская партыя» ў рамках той канфігурацыі, якая была зададзеная Люблінскай уніяй 1569 г. У прыватнасці, Адам Міцкевіч у сваім вершы «Exegi munimentum aere perennius...» так вызначае межы сваіх цывілізацыйных вытокаў:

Bo od Ponarskich gór i bliżnich Kowna wód
Szersze się sławą mą aż za Prypeci bród.
Mnie w Nowogródku, mnie w Mińsku czytuje młódź
I nie leniwa jest przepisać wiele-kroć.
W folwarkach łaskę mam u ochmistrzyni cór,
A w braku lepszych pism czyta mię nawet dwór!
Stąd mimo carskich gróźb, na złość strażnikom ceł,
Przemyca w Litwę Żyd tomiki moich dzieł.

[Mickiewicz 1955:379]

Паэт упэўнены, што яго вершы будуць зразумелыя і прыемныя ўсім яго землякам ад Коўна да Пінска, а гэта сведчыць не толькі пра адсутнасць моўнага бар’ера, але і пра нешта большае. Мы можам казаць аб наяўнасці адзінага культурнага кода, які ў разглядацы намі перыяд мог забяспечваць досыць эфектыўную камунікацыю ў рамках вызначанай прасторы і адданай гэтаму коду агульнасці. Вядома, можна выказаць меркаванне, што ў гэтым вершы вялікі польскі паэт меў на ўвазе этнічных палякаў, якія пасяліліся на тэрыторыі былога Вялікага княства Літоўскага. Але, як паказваюць даследаванні беларускіх, літоўскіх і польскіх гісторыкаў, гэтая натуральная міграцыя не была настолькі значнай, каб карэнным чынам змяніць сацыякультурную сітуацыю на гэтых землях[1].

Яскравым прыкладам ідэалізацыі былой Ягелонскай эпохі, а таксама адной з першых спроб асэнсавання ўсходнееўрапейскай гісторыі як нейкага цэласнага філасофскага працэсу з’яўляюцца «Księgi narodu polskiego od początku świata aż do umęczenia narodu polskiego» Адама Міцкевіча, дзе гісторыя чалавецтва пачынаецца з існавання свабоды, якая выяўляецца як у безумоўнай свабодзе

[1] Сапраўды, на Беларусі польская мова была пануючай пачынаючы з канца XVII – аж да сярэдзіны XIX ст. Аднак пры разглядзе гэтага феномена як выніку паланізацыі і самапаланізацыі («polonizacja», «polszczenie się») беларуска-літоўскага этнасу трэба быць максімальна асцярожным. Ва ўсякім разе, не будзе слушным уяўленне гэтага працэсу ў такіх рамках, як цывілізацыйная місія Польшчы ва Усходняй Еўропе або як выраз імкнення інтэлектуальнай эліты Вялікага княства Літоўскага прылучыцца да польскай культуры, якая, нібыта, мела больш высокі ўзровень.

Бога, так і ў патрыярхальным існаванні чалавечых супольнасцей. Рэальная ж гісторыя еўрапейскай цывілізацыі, з пункту гледжання Міцкевіча, ёсць шматкратнае адмаўленне ўладарнымі элітамі той ідэі свабоды, якая была падораная людзям Богам. Не прыняўшы Хрыста, антычны свет вырак сябе на згубу. З другога боку, «усе народы, якія прынялі веру, ці то немцы, ці то італьянцы, ці то французы, ці то палякі, уважалі сябе за адзін народ, і называўся той народ хрысціянствам… і ўсё хрысціянства павінна было быць вольным, а ўсе хрысціяне, як браты, роўнымі між сабой» [Mickiewicz 1955:4:2,9].

Аднак каралі ўсё сапсавалі. Яны перасталі змагацца за сцвярджэнне і распаўсюджванне хрысціянства, а пачалі біцца паміж сабой. Толькі польскі народ «шанаваў Бога, ведаючы, што хто шануе Бога, аддае павагу ўсяму, што ёсць добрае…»

Нават павярхоўны погляд на прыведзеныя вышэй фрагменты з «Кніг народа польскага» паказвае, што мы маем справу тут не столькі з ідэалізацыяй мінулага, колькі са спробай яго гістарыясофскага асэнсавання. Вельмі цяжка вызначыць традыцыю, у якой магла б быць прынятая прапанаваная Адамам Міцкевічам філасофская канструкцыя для асэнсавання ўсходнееўрапейскай гісторыі. На нашу думку, гэта майстарская эклектыка, якая ўвабрала ў сябе розныя, часам супярэчныя паміж сабой, кірункі заходнееўрапейскай філасофіі для вырашэння цалкам лакальнай задачы: паказаць богаабранасць польскага народа (у тым шырокім сэнсе, які аб'ядноўваў усе этнасы Першай Рэчы Паспалітай), несправядлівасць і злачыннасць ліквідацыі гэтай дзяржаўнасці, умацаваць веру сваіх суайчыннікаў у іх хуткае ўваскрэсенне як агульнапрызнанай нацыі. На фоне стылізацыі твора пад біблейскае апавяданне мы можам убачыць і карціну дыялектыкі свабоды, напісаную Адамам Міцкевічам у духу Георга Вільгельма Фрыдрыха Гегеля. Свабода, якая існавала ў біблейскія часы як ідэя Бога і натуральны спосаб жыцця «патрыярхаў і іх дзяцей», была разбураная антычным ідалапаклонствам. Яно разглядаецца Міцкевічам як няведанне (і, такім чынам, адмаўленне) свабоды. Прыход Хрыста (адмаўленне ідалапаклонства) прынёс прыняўшым Месію народам новую свабоду ў форме прававой структуры класічнага феадалізму. Аднак і гэтае царства свабоды было недаўгавечнае. Капіталістычнае развіццё ў Заходняй Еўропе Адам Міцкевіч лічыць новай формай ідалапаклонства. Тут ясныя і зразумелыя нормы хрысціянскай маралі замяшчаюцца новымі, цяпер ужо ідэалагічнымі «балванамі».

Відавочна, што ў новым ладзе Адам Міцкевіч першым чынам крытыкуе «Яго Вялікасць Прыватны Інтарэс», які зводзіць духоўнасць чалавека да ўзроўню асабістай выгады. У пабудаванай у такім духу сістэме разваг «доўгае Сярэднявечча» ў Каралеўстве Польскім і Вялікім княстве Літоўскім (якое шмат у чым захоўвала прынцыпы феадальнай арганізацыі аж да канца XVIII ст.) станавілася для аўтара адзіна праўдзівым арэалам свабоды, які працягваў сваё існаванне ў Еўропе. Яно бачыцца аўтарам правобразам таго, што мы зараз завём «агульным еўрапейскім домам». У прыватнасці, як форму будучага аб’яднання народаў Міцкевіч разглядае польска-літоўскую унію: «Вялікі народ, Літва, аб’яднаўся з Польшчай, як муж з жонкай, дзве душы ў адным целе. І да таго ніколі не было такога аб’яднання народаў. Але потым будзе. Бо гэтае аб’яднанне і сужонства Літвы з Польшчай ёсць формай будучага аб’яднання ўсіх народаў хрысціянскіх, у імя веры і свабоды» [Mickiewicz 1955:4:15].

Канцэпцыя свабоды Адама Міцкевіча выступала своеасаблівым камертонам, якім настройваліся ўсе наступныя варыяцыі яго паслядоўнікаў. Тэмы згубленай свабоды і пошуку шляхоў будучага вызвалення аж да канца XIX – пачатку XX ст. былі дамінуючымі ў айчыннай беларускай і польскай літаратуры. У якасці ілюстрацыі гэтага можа служыць беларускамоўны верш Уладзіслава Сыракомлі (1823–1862) «Добрыя весці», які з дакладнасцю паўтарае схему, прапанаваную Міцкевічам. У Сыракомлі добрыя весткі нясе нам «Вецер з заходніх нябес»:

Там, на Заходзе, праліваюць кроў,
Б’юцца для славы, свабоды і чесці
І робяць вольных людзей з мужыкоў [...]
Мужык і шляхціц засядзе на лаве,
Каб весці раду а сваей зямлі.
Як трэба думаць а грамадскай справе,
На адно мейсца, як браты, прыйшлі [...]
Мужык і шляхціц на каня усядзе
Касіць касою, рубаць тапаром!
Эй, згіне вораг, як Бог нам поможа
За нашу крыўду, за горкі наш жаль [...]
Пяром на карце, сахой на ніве
Адзін другому роўнасць засцярог.
Эй, у свабодзе зажывём шчасліве,
Мы будзем дзеткі, а наш бацька – Бог!

[Сыракомля 1999: 15–16]

Мы бачым глыбокія надзеі аўтара на «заходні вецер», які павінен вырашыць усе праблемы сучаснага яму беларускага жыцця, а менавіта выгнаць «маскалей-чужынцаў» і ўсталяваць разумны эквілібрыум паміж усімі чальцамі феадальнага грамадства, якое няўхільна разбуралася.

Адначасова тут у сярэдзіне пазамінулага стагоддзя выразнае філасофскае асэнсаванне атрымлівае іншая тэндэнцыя, якая дагэтуль застаецца крытычнай для ўсяго айчыннага мыслення, а менавіта асэнсаванне стану тагачаснага беларускага грамадства як гістарычна-геаграфічна прамежкавага. У дадзеным варыянце, які меў свае карані ў творчасці Адама Міцкевіча, мы бачым класічную дыхатамію асвечанага, а такім чынам, добрага Захаду і варварскага і адмоўна афарбаванага Усходу. Эмацыйныя фарбы для гэтай дыхатаміі ў розных сюжэтах беларускай інтэлектуальнай гісторыі, вядома, былі рознымі, але само проціпастаўленне, на жаль, не пераадоленае дагэтуль.

Прамежкавасць – агульнае месца ўсіх наяўных гутарак аб Беларусі. Як адзначаў, напрыклад, Яраслаў Шымаў: «Усе беларускія парадоксы, мабыць, маюць адну прычыну: прамежкавасць цяперашняга становішча краіны – у часавых і прасторавых адносінах. Беларусь вырашыла не расставацца з савецкім мінулым, але па аб’ектыўных прычынах не магла захаваць яго ў недатыкальнасці. Будучы ў апошнія 200 гадоў самым шчыльным чынам звязанай з Расіяй, у постсавецкі перыяд яна здабыла не толькі фармальную незалежнасць, але і рэальную нацыянальную самавітасць – і ў гэтым працэсе Расія згуляла ролю «значымага іншага», які служыць арыенцірам, свайго роду кропкай адліку, але ад якога пры гэтым аддаляюцца ў імя захавання ўласнай ідэнтычнасці і каштоўнасцей. Застаючыся гістарычна і культурна часткай Еўропы, памежжам паміж яе цэнтральнымі і ўсходнімі рэгіёнамі, Беларусь, аднак, не пайшла за суседзямі, узяўшы сёе-тое ад кожнага, але адмовіўшыся ад шматлікага і ў расійскім, і ў заходнім досведзе. Цяперашняя эпоха беларускай гісторыі – несумнеўна, пераходная, паколькі ні асобны чалавек, ні грамадства не могуць занадта доўга жыць у стане «паміж» [Шимов 2006].

У творчай спадчыне большасці пісьменнікаў, з імёнаў якіх пачынаецца гісторыя ўласна беларускай літаратуры (Уладзіслаў Сыракомля, Кастусь Каліноўскі, Францішак Багушэвіч), можна знайсці творы, напісаныя і на беларускай, і на польскай мовах. У п’есе Вінцэнта Дуніна-Марцінкевіча (1808–1884) «Сялянка» наогул

можна назіраць двухмоўе, калі паны і шляхта размаўляюць па-польску, а сяляне – па-беларуску. А. Майхровіч разглядае гэты феномен як выраз пісьменнікам ідэі-мары «аб ідэалізаваным боку Беларусі, дзе захаваныя формы простых добразычлівых адносін абшарніка і селяніна» [Майхрович 1992:146]. Для Дуніна-Марцінкевіча Беларусь – «ідэалізаваная краіна, дзе пануюць адносіны братэрства, кахання і гасціннасці. Там «старапольскае» і «беларускае» выступаюць як ідэнтычныя, цэласна-аднапарадкавыя абазначэнні».

Польскі даследчык Ежы Ядліцкі, аналізуючы духоўную сітуацыю ў Польшчы XIX ст., адзначае, што «шляхецкі двор, а ў канцы XIX ст. сялянская хата сталі «пляцоўкай» польскасці і ўзорам сельскага анёльскага ўзору польскай культуры, у якім літаратура, гісторыя і філасофская спекуляцыя занялі сваё годнае месца» [Jedlicki 2002].

Працягваючы наш аналіз спецыфікі гістарычнай асновы існавання беларускай нацыі, варта адзначыць, што тая скіраванасць рамантычнай ідэалізацыі на шляхецкія і сялянскія слаі, безумоўна, характэрная і актуальная і для пачатковых этапаў станаўлення беларускага нацыянальнага наратыву. Тут, на тэрыторыях былога Вялікага княства Літоўскага (як і на тэрыторыі ўсёй Рэчы Паспалітай), усе нацыянальныя ідэі ствараліся таксама акурат на ідэалізацыі двух тыпаў каштоўнасцей. «Правільны» шляхецкі двор і адукаваная сялянская хата сталі пачаткамі для станаўлення парадыгмаў развіцця ўсіх нацый-спадчынніц Вялікага княства Літоўскага – беларускай, літоўскай, польскай і ўкраінскай. Аднак, калі падыходзіць да аналізу ўласна вытокаў незалежнай беларускай нацыі, то трэба адзначыць, што шляхецкі двор і яго каштоўнасці паступова атрымліваюць тут маргінальны статус, на першае ж месца выходзіць «сялянскі двор» і пошукі «мужыцкай праўды».

Мы нездарма ўзялі гэтыя два апошнія словазлучэнні ў двукоссі. Відавочна, што шляхецкі двор можа ўяўляцца як нешта рэальнае, здольнае выяўляць свае думкі і пачуцці як праз мастацкую творчасць, так і ў філасофскіх і палітычных трактатах. З «мужыцкай праўдай» было складаней. Рэальны беларускі селянін, уцягнуты ў цяжкую паўсядзённую фізічную працу, які жыве ў патрыярхальным духоўным асяроддзі, быў практычна няздольны да рэфлексіўнага мыслення. Голасам мужыка загаварыла тая ж шляхта, якая ўзяла на сябе, па прыкладзе рускай інтэлігенцыі, цяжкую (і часта няўдзячную) працу вяшчальніка «нямотнай большасці».

Менавіта ў гэтым і была галоўная сутнасць беларускага рэвалюцыйнага дэмакратызму. Так, у беларускай літаратуры з'яўляецца выява «адукаванага мужыка», які павінен быў данесці праўду «цёмнаму» селяніну, што ўвесь век звекаваў у сваёй вёсцы».

Найбольш вядомыя з такіх мужычкоў «Яська-гаспадар з-пад Вільні» і «Мацей Бурачок». Гэтымі псеўданімамі падпісвалі свае творы адзін з кіраўнікоў паўстання 1863 г. Кастусь Каліноўскі (1838–1864) і класік беларускай літаратуры Францішак Багушэвіч (1840–1900), якія пісалі на мове народа дзеля яго асветы. Асноўным адрозненнем іх твораў ад папярэдняй інтэлектуальнай традыцыі з'яўляецца адкрытае абвяшчэнне прымату сялянскіх інтарэсаў і дамінавання яго праўды над праўдамі іншых саслоўяў, калі менавіта вольны народ, які мае і ўсведамляе свае правы, з'яўляецца асновай вольнага грамадства.

У прыватнасці, Кастусь Каліноўскі лічыў, што асвета народа прымусіць яго змагацца за сваю свабоду: эканамічную, палітычную, рэлігійную. Галоўны вораг Кастуся Каліноўскага як дзеяча нацыянальна-вызваленчага руху таксама традыцыйны – маскоўскі царызм. Пазітыўная праграма кіраўніка паўстання 1863 г. уяўляецца нам як абноўлены варыянт ягелонскай ідэі, якая набывала ў разглядаваны перыяд выгляд федэратыўнай рэспублікі, што можа аб'яднаць народы і землі Каралеўства Польскага і Вялікага княства Літоўскага. Пры гэтым падобнае аб'яднанне павінна было забяспечыць вольнае нацыянальнае развіццё беларусаў і літоўцаў, а таксама магчымасць самакіравання («самарондства»): «Народзе, як толька калі пачуеш, што браты твае з-пад Варшавы б'юцца за праўду і свабоду, тагды і ты не аставайся ззаду, но ўхапіўшы за што зможаш, за касу, сякеру, цэлай грамадой ідзі ваяваці за свае чалавечае і народнае права, за сваю зямлю радную. Бо я табе з-пад шубеніцы кажу, Народзе, што тагды толька зажывеш шчасліва, калі над табою Маскаля ўжэ не будзе».

Славянафільская і правая расійская прэса рэзка выступілі супраць паўстання. У прыватнасці, І. С. Аксакаў называў «Мужыцкую праўду» «паскудным польскім тварэннем, паклёпам на Расію». Зусім іншыя словы знайшліся ў гэтага маскоўскага славянафіла для М. Каяловіча. Каяловіч выказвае свае погляды на ўладкаванне беларускіх земляў у асноўным праз гістарычныя сачыненні, якія, зрэшты, па сваёй скіраванасці маюць мала агульнага з класічнымі акадэмічнымі даследаваннямі, арыентаванымі на аб'ектывізм і бесстароннасць. Да такой скіраванасці навуковай працы М. А. Каяловіч

ставіцца з непрытоеным скептыцызмам. У разборы «Крытычных зацемак» К. І. Бястужава-Руміна на сваю кнігу «Гісторыя рускай самасвядомасці» ён заклікае не давяраць «зманлівай аб’ектыўнасці». «У гісторыі яе менш за ўсё; у гісторыі амаль усё суб’ектыўна». Перабраўшы ўсе віды суб’ектывізмаў, Каяловіч абраў сваёй метадалогіяй «суб’ектывізм славянафільскі». Такім чынам, у руках аўтара яго працы ператвараюцца ў сродак палітычнай барацьбы ў імя пераўтварэння роднай яму зямлі, якую ён заве Заходняй Расіяй. Яе тэрыторыя, паводле Каяловіча, уключае ў сябе Беларусь, Літву, а разам з імі і Маларасію, г. зн. усю тую краіну, якая ляжыць на захад ад Дняпра і на паўднёвы захад ад Дзвіны. «Завучы гэтую краіну Заходняй Расіяй, мы, відавочна, глядзім на яе з тых рускіх пунктаў, сукупнасць якіх населеная больш або менш шчыльна і суцэльна рускім народам» [Каяловіч 1864:3–4]. Успамінаючы прыведзеную намі вышэй вытрымку з «Exegi munimentum aere perennius...», на першы погляд здаецца, што і Міцкевіч, і Каяловіч кажуць аб адной краіне і аб адным народзе. Аднак, прынамсі, у разгляданы перыяд айчынная культура не з’яўляецца барочнай канструкцыяй. І нашы аўтары, аб’яднаныя адзінай тэрыторыяй і культурнай спадчынай, дзейнічаюць усё ж у розных прасторава-часавых рамках, будуюць свае рамантычныя рэканструкцыі ад пачатку неаднолькавых кропак айчыннага развіцця.

Мы ўжо казалі, што ідэі Ягелонскай эпохі могуць разглядацца як зыходны пункт для фарміравання светапогляду Адама Міцкевіча і яго паслядоўнікаў. Вызначыць вытокі пошукаў М. Каяловіча значна складаней. Каб наблізіцца да развязвання гэтага пытання, працягнем прыведзеную вышэй цытату з «Лекцый па гісторыі Заходняй Расіі»: «Сярэдзінная частка Расіі, населеная больш суцэльным і шчыльным рускім народам, без сумневу, складае самыя цвёрдыя задаткі Рускага жыцця, а такім чынам, жыцця заходнярускага» [Каяловіч 1864:4–5]. З гэтага можна зрабіць выснову, што погляды Каяловіча вельмі блізкія да славянафільскіх пошукаў спрадвечна рускай душы, умацавання і захавання яе самабытнасці ва ўмовах надыходзячай заходняй цывілізацыі. Аднак гэтым агульнарасійскім кантэкстам яны не вычэрпваюцца. Было б моцным спрашчэннем прадставіць айчыннага «суб’ектыўнага славянафіла» як чыстай вады калабарацыяніста, які выконвае чужую сацыяльную замову. Пры ўсёй сінхранічнасці пошукаў Каяловіча з той палітыкай, якую праводзіла Расія на тэрыторыі Беларусі ў разгляданы перыяд (параўн.: [Цьвікевіч 1993]), яго творчасць шмат у чым абапіралася

на мясцовую праваслаўную традыцыю, што брала свае вытокі ў дзейнасці Кіева-Магілянскай акадэміі, а таксама некаторых яе вучняў, у прыватнасці Сімяона Полацкага (1629–1680), які бачыў у рускім цары знак будучага агульнаславянскага і ўсеправаслаўнага адзінства. У тым жа канфесійным кантэксце ўзнікае і іншы комплекс ідэй, які стаў пазней краевугольным каменем у канцэпцыі М. Каяловіча . А менавіта пошук непарушанага быцця для беларускай праваслаўнай эліты ў гісторыі Кіеўскай Русі як перыяду адзінага агульнарускага існавання.

І, нарэшце, трэці складнік – гэта тое, што родніць «западнорусского славянофила» з дзейнасцю яго выклятых ворагаў з «польскай партыі». Гэта так званы «інтэлігенцкі комплекс» – спецыфічны феномен усходнееўрапейскай прасторы, заснаваны на міфалагізацыі народа, прыпісванні яму нейкіх нормаў «правільнага быцця», а затым пабудове ўсёй сваёй дзейнасці як барацьбы за гэты народ у той форме, як ён разумеецца тым або іншым мысляром. Раней, пры аналізе той традыцыі, якую мы (падкрэсліваем гэта яшчэ раз) з вялікай доляй умоўнасці звалі «заходняй», мы ў асноўным сутыкаліся з рэвалюцыйна-дэмакратычнай версіяй ідэалізацыі народнай свядомасці, вельмі блізкай да дзейнасці той расійскай інтэлігенцыі, якая вядзе свой радавод ад Чарнышэўскага, народніцкага руху, тых псіхалагічных комплексаў, якія былі яскрава прааналізаваныя ў «Вехах». У выпадку Каяловіча паданні аб народзе іншыя, хоць агульны пафас той жа: «Западнорусская историческая жизнь есть просто жизнь народа, отстаивающего народность и ищущего свободного ее развития. Западнорусская история есть история демократизма, ищущая своей древней родной аристократии, то есть, вообще говоря, Русской православной аристократии, или западнорусская история социализма, ищущего восстановления древних родных порядков жизни, т. е. также русских и православных» [Коялович 1864:9].

Прызнаючы адзіна праўдзівым існаваннем для свайго народа відавочна міфічны «залаты век» чыстага рускага жыцця (які, відавочна, не меў амаль нічога супольнага з рэальнай гісторыяй Кіеўскай Русі), асноўнай перашкодай для яго ўцаравання Каяловіч бачыць усе тыя шматгранныя і шматвектарныя культурныя напластаванні, якія паўсталі на нашых землях пасля распаду старажытнарускай дзяржавы. Перш за ўсё «ворагамі спрадвечна рускага народа» ён лічыць усіх палякаў (не толькі этнічных, але і «тутэйшых»), якія ў яго паўстаюць як трымальнікі фарпостаў еўра-

пейскай цывілізацыі, якая імкнецца разбурыць цывілізацыю рускую.

Адзіным выратаваннем з гэтай сітуацыі Каяловічу бачыцца фізічнае вызваленне месца для трыадзінага рускага народа шляхам выцяснення ўсіх чужых элементаў на іх спрадвечныя тэрыторыі. «Еўропа моцная, ганарлівая сваёй цывілізацыяй, не можа прызнаць законную іншую цывілізацыю рускую, якая склалася па іншых пачатках, асабліва рэлігійных. Палякі прасяклі заходнееўрапейскай цывілізацыяй. Яны здаюцца Еўропе законнымі дзеячамі ў грубіянскай варварскай Заходняй Расіі» [Коялович 1864: 29]. «Абедзве сілы Руская і Польская ў цяперашні час падзяляюцца, і гісторыя вядзе да таго, каб кожная заняла сваё спрадвечнае месца» [Коялович 1864:9].

Пэўныя светапоглядныя змены да канца разгляданага перыяду адбываюцца і ў шэрагах «польскай партыі». Яны выразна выяўляюцца, у прыватнасці, у творчасці Элізы Ажэшка (1841–1910). Менавіта ў яе рамане «Nad Niemnem» (1887) узнікае легенда аб Яне і Цыцыліі – апошняя міфалагізацыя айчыннай гісторыі ў духу «heute kommt und morgen bleibt». Зараз ужо этнічныя палякі прыйшлі «od stron onych, którymi przepływa Wisła», на землі гістарычнай Літвы, быццам бы населеныя русінамі, якія знаходзіліся толькі ў пачатку свайго гістарычнага развіцця (kawał duży lasu wyplenili, zboża nasieli i inszych różnych roślin nasadzili; że dom sobie zbudowali widny i czysty, z którego też dym przez komin wychodził; że nabyć u nich można niektórych takich rzeczy, których na szeroki okół nikt jeszcze nie miał [Orzeszkowa 1968:154]). У польскай публіцыстычнай прэсе паралельна з мастацкімі вобразамі, якія канструявалі ў сваіх творах Генрык Сянкевіч і Эліза Ажэшка, распаўсюджвалася разуменне палякаў на Беларусі як своеасаблівых цывілізатараў гэтага краю, якія прыйшлі з карэнных польскіх земляў і якія прынеслі сюды еўрапейскую культуру. У сваім даследаванні, прысвечаным заходнерусізму, А. Цвікевіч прыводзіць (у перакладзе на беларускую мову) вытрымку з «Gazyeta Polska» [1881:114], якая служыць добрай ілюстрацыяй дадзенай тэндэнцыі: «Мы не можам разважаць а народзе толькі этнаграфічна і забывацца на тое, што тут (на Беларусі) спрадвеку расьселася і узьнікла сваёй асьветнасцью інтэлігенцыя, каторая пераважна заключала ў сабе кансэрватыўныя элементы (zachowawcze żywioły). Яна мае тут (на Беларусі) не меньш праў на існаванне, чым патомкі нямецкіх рыцараў на Балтыцкім морэ, або ерлаў на фінскім узьбрэжжы» [Цвікевіч 1993].

У гэтых няпростых умовах у канцы XIX – пачатку XX ст. з’явілася новая беларуская літаратура, якая ўсведамлялася і адкрыта абвяшчала сваю творчую незалежнасць ад літаратуры расійскай і польскай. З імёнаў Цёткі (Алаізы Пашкевіч) (1876–1916), Янкі Купалы (1882–1942), Якуба Коласа (1882–1956), Максіма Багдановіча (1891–1917) пачаўся працэс «пераадолення парога нябыту, усталяванага для беларусаў як нацыі панаваннем афіцыйнай ідэалогіі, паводле якой такога народа няма наогул, а ёсць толькі заходняя галіна асноўнага ўсходнеславянскага племя» [Майхровіч 1997:162].

Пакіньце думаць аб слаўным мінулым,
Сваёю думкай яго не ўскрасіце …
Любіце прышласці яснасць душою,
Паддайцеся шчыра лёсаў сваволі,
Сцяліце працаю ціхай сваёю
Шляхі да прышлай праменістай долі.

Так пісаў у 1906 г. у адным з сваіх вершаў («Пакіньце думаць аб слаўным мінулым...») Янка Купала, і, нібы адгукаючыся на гэты заклік, беларуская інтэлігенцыя ў пачатку XX ст. зрабіла спробу пачаць гісторыю свайго народа з чыстага ліста, падводзячы рашучую рысу пад тымі спрэчкамі ўсходняй і заходняй партый айчыннай інтэлігенцыі аб праве на спадчыну Русі і ВКЛ. Як і ў шматлікія іншыя моманты ўзнікнення *Новага*, інтэлектуальнай творчасцю заняліся людзі, якія ўсведамлялі сябе вольнымі ад кансерватызму сваіх папярэднікаў. У гэты адносна кароткі момант пярэдадня Кастрычніцкай рэвалюцыі здавалася магчымым канчаткова разбурыць ранейшыя путы праявы духоўнасці, дасягнуць нябачанай раней свабоды самавыяўлення. Само станаўленне такога радыкальнага тыпу канцэптуалізацыі гісторыі прасочваецца, у прыватнасці, пры аналізе першых досведаў беларускіх *Petit Lavisse*, г. зн. кніг, якія прэтэндавалі на паданне гісторыі беларускай нацыі як цэласнага, лагічнага і несупярэчлівага працэсу. У прыватнасці, адзін з «пачынальнікаў» беларускай нацыянальнай гістарыяграфіі, М. Доўнар-Запольскі, пісаў: «Мы складаем нацыю, адрозную ад іншых рускіх народнасцяў сваёй мовай, этнаграфічн. асаблівасцямі і агульным культурным укладам жыцця, якія склаліся гістарычна. Ужо гэтая адна акалічнасць дае нам права на самастойнае дзяржаўнае існаванне … У гістарычным стасунку мы ўяўляем сабой нацыю, якая толькі каля 150 гадоў складала правінцыю Расійскай Імперыі…» [Кіеўская публіцыстыка 2002:87].

Гэтыя словы з артыкула Доўнар-Запольскага, надрукаванага ў кіеўскім «Белорусском Слове», у наступным вызначылі як агульны дух яго «Истории Беларуси» (1919, 1925) [Довнар-Запольский 2005], так і той метадалагічны канон, які і цяпер шмат у чым з'яўляецца дамінуючым у напісанні гістарычных прац і філасофскіх рэфлексій над лёсам нашай нацыі. З іншага боку, прыведзеныя радкі з артыкула ў «Белорусском Слове» не ёсць простае гістарычнае канстатаванне, гэта хутчэй адзін з варыянтаў асэнсавання існай у момант творчасці Доўнар-Запольскага сацыяльнай рэальнасці і яе спекулятыўнага фону. Тут мы назіраем такі працэс, калі, з аднаго боку, пэўнае апавяданне аб мінуўшчыне падпарадкоўваецца вонкавай для яго логіцы сучасных гісторыку культурных і палітычных працэсаў, а з другога – гэтае мінулае, якое апісваецца гісторыкам, становіцца як бы «сховішчам» для тых чаканняў аўтара, якім не наканавана або дачасна спраўдзіцца ў перажыванай ім сучаснасці. Гэта значыць мінулае становіцца папярэджаннем той версіі будучыні, у якую той або іншы стваральнік гісторыі верыць.

М. Доўнар-Запольскі звярнуўся да сваіх абагульняючых прац па гісторыі Беларусі, калі ў галовах айчыннай інтэлігенцыі панаваў рамантызм, а асновай для арэчаўлення гэтых ідэй была рэвалюцыйна-дэмакратычная ідэалогія. Філасофскія падставы беларускага рэвалюцыйнага дэмакратызму былі прадметам шматгадовых і ўсебаковых даследаванняў вядомага беларускага філосафа і аднаго з заснавальнікаў беларускай школы нацыянальных філасофскіх даследаванняў Альфрэда Майхровіча (1937–2004). Кажучы аб безумоўнай прагрэсіўнай значнасці рэвалюцыйна-дэмакратычных тэндэнцый у беларускім грамадска-палітычным жыцці пачатку мінулага стагоддзя, А. С. Майхровіч падкрэсліваў неадназначнасць, неаднастайнасць і супярэчлівасць яго ўнутранай структуры. У працы «Станаўленне маральнай свядомасці» ён адзначаў: «Цяжка сказаць, што было першасным – эпахальна-гістарычнае грамадскае запатрабаванне (г. зн. запатрабаванне, уласцівае ўсёй культурнай еўрапейскай супольнасці народаў, хоць і выяўленае ў іх на розных часавых адрэзках гісторыі) злому сярэднявечна-саслоўных структур, неабходнасць выхаду на арэну гісторыі, сацыяльнага жыцця шырокіх дэмакратычных пластоў або спецыфічнае запатрабаванне самавызначэння народа, што прабілася з нетраў народнага жыцця, якое абапіраецца на глыбінныя працэсы этнадухоўнай крышталізацыі, дасягненне новай прыступкі пэўнасці нацыянальнага быцця, яго кансалідацыі» [Майхрович 1997:187].

Такім чынам, у дачыненні да ідэалогіі рэвалюцыйнага дэмакратызму (якая стала падчас Кастрычніцкай рэвалюцыі адначасова агульным карэлятам метадалогіі гістарычных даследаванняў у Беларусі) можна казаць аб выяўленым проціпастаўленні актуальнасці мінуламу. Апошняе, у сваю чаргу, адмаўляецца праз пераадоленне ўсіх пэўных форм яго існавання дзеля пошукаў нейкага міфічнага «залатога веку» вольнага і праўдзівага існавання беларускага этнасу. У гэтым выпадку Старажытная Русь, Вялікае княства Літоўскае – гэтыя сацыяльныя структуры, у якіх так або інакш нарошчваўся патэнцыял беларускай нацыі – на пачатку XX ст. са знакавых і непераходзячых каштоўнасцей ператвараліся ў такія, што праходзяць і мінаюць, у сваёй большасці чужародныя моманты развіцця нейкай (відавочна, шмат у чым міфічнай) першапачатковай этнічнасці, якая існуе адвечна і набывае сілу незалежна ад свайго сацыякультурнага асяроддзя. І ў гэтым, мабыць, прынцыповае адрозненне пачатку нашай інтэлектуальнай айчыннай гісторыі ад XIX ст., калі ў жыццё прабіваліся суседнія ідэалагічныя праграмы цэнтральнаеўрапейскіх народаў.

Першапачатковая гісторыя новай беларускай літаратуры ўкладвалася ў вылучаныя А. С. Майхровічам тэндэнцыі разумення місіі творцы як светача, які нясе ў народ асвету дзеля яго свабоды. Аднак паступова тут пачынаюць дамінаваць новыя калізіі паміж творчымі патэнцыямі аўтараў і нарастаючай бездухоўнасцю навакольнай рэальнасці. Так, на змену настаўніку-падзвіжніку, абкружанаму ўдзячным народам, прыходзіць «выява лёсу і жыцця чалавека як пагружаных у цямрэчу бед і пакут, у зло навакольнага свету» [Майхрович 1997:187].

Для еўрапейскай ментальнай гісторыі першага дваццацігоддзя мінулага стагоддзя падобнае ўспрыманне свету не было унікальным. У Заходняй Еўропе набірала папулярнасць ніцшэанства, якое абвясціла адзіным выратаваннем цывілізацыі прыход звышчалавека. У рускай філасофіі працамі М. Бярдзяева і Л. Шэстава закладваюцца асновы экзістэнцыяльнага разумення свету. Так і ў беларускай літаратуры ўсё часцей і часцей родная Беларусь бачыцца «*забраным краем*», дзеці якога самі становяцца «*чужынцамі*», служаць варожым сілам, нават не ведаючы гэтага. У гэтай сітуацыі чалавек застаецца сам-насам са сваёй праўдай, а адзінай формай пераадолення навакольнага свету можа лічыцца «ідэйна-валявая дзея, уласцівасць і рухі духу сапраўднага паэта, якая папераджала будучыню народа і была накіраваная да яе» [Майхрович 1997:187].

У 1919 г. з-пад пяра Янкі Купалы выходзіць наступнае:

Паўстань з народа нашага, прарок,
Праяваў бураломных варажбіт,
І мудрым словам скінь з народу ўрок,
Якім быў век праз ворага спавіт.

[Купала 1997: 4: 65]

Тут да экзістэнцыяльнага пачуцця самоты арганічна дадаюцца месіянскія інтанацыі, так падобныя на пошукі Ніцшэ. Ужо не сам народ, а Асоба павінна не толькі вызваліць цела чалавека, які пакутуе ў палітычнай і эканамічнай няволі, але і ачысціць яго душу. І гэта стала апошнім словам у філасофскім і эстэтычным афармленні «Першага праекту беларускага Адраджэння», наступнае развіццё якога было перапынена савецкай уладай. Але разам з тым і пэўным эталонам творчасці, і тым метадалагічным канонам, на якім зараджалася айчынная гісторыка-філасофская навука.

6. Інтэлектуальны вобраз Беларусі: метафізіка «тутэйшасці»

У беларускіх інтэлектуальных колах ужо не адно дзесяцігоддзе актыўна абмяркоўваюцца розныя складнікі таго, што кожнаму з бакоў хацелася б бачыць у якасці так званай «нацыянальнай ідэі». Тым часам за гарачынёю спрэчкі ніхто не наважыўся хаця б дзеля цікаўнасці звярнуцца да з’явы, якая папярэднічала беларускаму нацыянальнаму праекту і доўгі час рэальна замінала яго ўжыццяўленню. Гутарка пра тое, што шмат ганілі ды адрыналі, уважаючы за данацыянальны атавізм, намагаліся выкараніць ды скарэй утылізаваць у асадах беларушчыны, пра тое, што, здаецца, зусім забытае і непатрэбнае сёння. Гаворка пра дагэтуль не даследаваную, дарэшты не зразуметую «тутэйшасць»[1], якая магла (і мусіла была) легчы ад самага пачатку ў грунт нацыянальнай ідэалогіі.

Пераважна адмоўная ацэнка «тутэйшасці» выклікаеная сутыкненнем гэтай «нестандартнай» катэгорыі з мадэрным разуменнем сутнасці нацыі. У гэтым плане паказальныя развагі Эдуарда Дубянецкага, які мяркуе, што «феномен «тутэйшасці» з’яўляўся своеасаблівым вынікам ранейшай дэнацыяналізацыі і стаў (у некаторай

[1] Нягледзячы на тое што азначэнні кшталту «тутэйшы», «мясцовы» пашыраныя на вялікіх абшарах (у тым ліку ў нашых найбліжэйшых суседзяў), у беларускім кантэксце «тутэйшасць» мае адмысловае значэнне, бо менавіта ў нас яна набыла статус экзістэнцыйнага выбару ці не ўсяго народа.

ступені) сапраўднай трагедыяй для нацыянальнай самасвядомасці беларусаў ... Распаўсюджанне гэтага тэрміна сведчыла пра вельмі нізкі ўзровень самасвядомасці значнай часткі беларускага народа…» [Дубянецкі 1996:18]. Такое стаўленне да «тутэйшасці» пераважае сёння ў большасці беларусаведных штудыяў. Звычайна ў іх «тутэйшасць» як праява этнічнасці процістаўляецца паняццю «нацыі» ды ўважаецца за адну з прычынаў слабасці нацыятворчага працэсу беларусаў у XIX–XX стст. (параўн.: [Radzik 2000; Радзік 1998; Радзік 2002]). Не паглыбляючыся ў крытыку тыпалогіі, у якой нацыя паўстае найвышэйшай прыступкай развіцця этнасу, паспрабуем вызначыць месца «тутэйшасці» ў стасунку да беларушчыны. За адпраўны пункт возьмем аналіз В. Булгакавым тэкстаў Францішка Багушэвіча, якія сталі асноваю беларускага нацыянальнага дыскурсу. Паводле назіранняў даследчыка, азначэнне «тутэйшы» – гэта сярэдняе звяно ў ланцугу паслядоўнай этнакультурнай трансфармацыі (*літвін – тутэйшы – беларус*): «У «тутэйшым», выходзячы з дадзенага гарызонту досьведу, «памёр» ужо ліцьвін, але яшчэ «не нарадзіўся» «беларус» [Булгакаў 2003:344].

Ці была лагічная такая трансфармацыя? У канцы XIX – пачатку XX ст., у часе, калі на адной прасторы існавалі ўсе тры элементы згаданага вышэй ланцуга, «тутэйшасць» з «літоўскасцю» (у форме «краёвасці») мела больш супольнага як з «беларускасцю». Калі для беларускіх дзеячаў «тутэйшасць» – «вялікае нішто» (Янка Купала)[1], дык для краёўцаў яна – «сувязь з роднай зямлёй, гэта патрыятызм» (Канстанцыя Скірмунт) (цыт. паводле: [Смалянчук 1997:22]). «Тутэйшасць», як адзначае А. Смалянчук, у пэўным сэнсе была краёвасцю «маўклівай бальшыні» грамадства Беларусі і Літвы, тады як краёвасць вырасла з «тутэйшасці», якая ў асяроддзі шляхты спалучалася з усведамленнем належнасці да колішняга Вялікага княства Літоўскага [Тамсама]. Краёвасць і тутэйшасць былі ў сваёй істоце адмысловымі адменнікамі «літоўскасці»: кожная са сваім станавым «знакам» – шляхецкім і сялянскім адпаведна. У адрозненне ад пасіянарнай арыстакратыі, якая магла дазволіць сабе вонкавае выяўленне «літоўшчыны», сялянская маса захоўвала нутраное ўсведамленне сваёй адметнасці праз апеляцыю да месца спрадвечнага пражывання.

Вельмі красамоўнае сведчанне пакінуў Яўхім Карскі: «У наш час просты люд у Беларусі не ведае гэтага назову. На пытанне: хто

[1] Так Купалаў «свядомы беларус» Янка Здольнік кпіць з гратэскавага «тутэйшага» Мікіты Зносака [Купала 2002:518].

ты? просталюдзін адказвае – рускі, а калі ён каталік, то называе сябе каталікам, або палякам; часам сваю радзіму называе Літвой, а то і проста скажа, што ён «тутэйшы» (tutejszy) – мясцовы, канечне процістаўляючы сябе таму, хто гаворыць па-вялікаруску, як прыхадню ў заходнім краі» [Карский 1991:29]. Цікава, што тутэйшыя па-за звычайным атаясамленнем сябе з пэўным вызнаннем (праваслаўны – рускі, каталік – паляк) неахвотна, нібы не жадаючы раскрывацца перад чужынцамі, нярэдка называюць сябе літвінамі[1]. Мячыслаў Давойна-Сыльвэстровіч, рэдактар газеты «Litwa», што выходзіла ў пачатку XX ст., аналізуючы водгукі чытачоў у сувязі са спробаю «беларусізаваць» выданне, адзначаў: «Тутэйшыя, якія гавораць па-просту» зусім не ўважаюць сябе за беларусаў, але скарэй за літвіноў, якімі з духу ёсць і дагэтуль» [MDS 1909:316].

Здаецца, прататып «класічнай» тутэйшасці трэба шукаць менавіта ў велікалітоўскай эпосе. Варта тут успомніць пра тагачасную складаную сістэму этнанімічнага азначэння («формулы» кшталту «літвін латыш беларусец Аршанскага павету» і да т. п.), якая ўсебакова (паводле дзяржаўнай, этнічнай, канфесійнай належнасці) характарызавала канкрэтную асобу ды стварала яе тутэйшы «пашпарт». Між іншым, тады ж у нас, як і ва ўсёй Еўропе, быў вельмі пашыраны і «зямляцкі наміналізм» – ідэнтыфікацыя сябе як насельнікаў пэўнага рэгіёна: «палачане», «берасцяне», «палешукі» і г. д. Але агульным субстратам для ўсіх катэгорыяў насельніцтва краю была менавіта літоўская ідэнтычнасць, якая адлюстроўвала шматроўневую свядомасць, у тым ліку, відаць, і этнічную [Сагановіч 2001:182].

Ад часоў Расійскай імперыі агульны літоўскі субстрат тутэйшай ідэнтычнасці быў у значнай ступені страчаны, захаваўшыся адно ў даўняй літоўскай метраполіі – на паўночным захадзе сённяшняй Беларусі і на ўсходзе Літвы, пераважна сярод палітычна актыўнай шляхты. Пры гэтым беларуская ідэнтычнасць не была

[1] Параўн. інфармацыю Антона Палявога пра жыхароў колішняга Навазыбкаўскага пав. Гомельскай губ.: «Калі б вы папыталіся ў селака Навазыбкаўскага пав., прыкладам, гэтак: «Хто вы такія? Да якое нацыі належыце?» – то пачулі б такі адказ: «Хто мы?! Мы руськія» (г. зн. праваслаўныя. – *Я. С.*). Калі вы далей папытаецеся: «Якія «руськія»? – Велікарусы, ці што?» дык узноў пачуеце адказ: «Ды не, якія мы там Велікарусы? Не, мы не Маскалі». «Ды хто ж вы тады, Украінцы?» – «Не, і не Украінцы!» «Ды хто ж, наапошку: не Маскалі, не Украінцы, а хто ж?» І вось... скажуць вам: «Мы Літва, Ліцьвіны» (цыт. паводле: [Станкевіч 1978:36]).

фактам агульнанацыянальнай свядомасці. Паводле сведчання Пятра Бабро́ўскага з 1864 г., «беларусы, ня ведаючы, што яны беларусы, захавалі і ў штодзённай гутарцы, і ў песьнях, і ў прыслоўях свае азначаныя нацыянальныя, лёгічныя формы, свой азначаны характар, свае праявы, звычаі і г. д. Беларус-селянін, ці будзе ён праваслаўны, ці каталік, мае свае пераконаньні, сваю моральную філёзофію і перадае гэта разам з мовай сваім дзецям і ўнукам. Ксёндз і памешчык ніколі ня скажуць аб беларусу каталіцкага веравызнаньня, што ён беларус, а скажуць: «літвін». ... Падчас нашай працы ў Горадзенскай губэрні, – кажа Бабро́ўскі, – мы мелі этнографічныя сьпісы (насельніцтва) ад сьвяшчэньнікаў і ксяндзоў. На сьпісах тых і другіх сяляне, як праваслаўныя, так і каталікі, названы «літвінамі»…» (цыт. паводле: [Цьвікевіч 1993:177–178]). Язэп Лёсік уважаў «тутэйшасць» за своеасаблівы спосаб захаваць народнае адзінства: «…Балючы падзел беларускага народа на праваслаўных і каталікоў … выклікаў другі падзел – нацыянальны. Праваслаўных сталі лічыць расійцамі («рускімі»), а каталікоў – палякамі. Сам-жа народ схаваў сваё сапраўднае імя ў сваіх песьнях, казках, паданьнях, а перад людзьмі называў сябе проста тутэйшым. Але й гэтым абаронным назовам ён выяўляў сваю нацыянальную асобнасьць і сваім найменьнем «тутэйшы» паказваў, што ён не расіец і не паляк. Пры тым барбарскім спосабе абрусеньня быў адзін паратунак для свае нацыянальнай асобнасьці: схавацца пад найменьне тутэйшы, каб ніхто цябе не пазнаў ды прымаў за таго, хто каму падабаўся, бо пад тутэйшым можна разумець і расійца, і паляка, і беларусіна і каго сабе хочаш...» [Лёсік 2003:25].

Аднак вялікая маса простага люду, асабліва ў варунках русіфікацыі, без моцнага ідэнтыфікацыйнага арыенціру, якім была літоўская дзяржаўнасць, уважала за найлепшае ўхіляцца ад выразнага этнічнага самаазначэння[1]. Адсюль зразумелая логіка тых, хто сцвярджаў: «Мы тутэйшыя, наша страна ні руска, ні польска, але

[1] Параўн. вельмі красамоўныя развагі А. Багдановіча: «Только въ последнее время … подъ живительнымъ вліяніемъ школы и церкви въ белоруссахъ возраждается сознаніе о своей принадлежности къ великому русскому племени. Но даже и теперь есть немало белоруссовъ, которые подъ словомъ «русскіе» разумеютъ староверовъ, издавна живущихъ въ Западномъ крае. А если вы къ такимъ белоруссамъ обратитесь съ вопросомъ – кто они такіе въ смысле національности, то очень многіе вамъ только и могутъ сказать, что они «тутэйшіе», т. е. здешніе … И къ вашему заявленію, что они русскіе или белоруссы, они отнесутся довольно скептически: называй, дескать, какъ хочешь…» [Богданович 1895: 4–5].

забраны край», а на пытанне «Хто ж вас забраў?» адказваў: «Кацярына нас забрала» [Шейн 1902:98]. Параўнаем сведчанне з Гродзенскай губ. з 1902 г.: «Сяляне нашай губерні не называюць сябе ні рускімі, ні беларусамі. Некаторыя ўважаюць сябе за літвіноў…» [Шейн 1902:97]. Ян Станкевіч у сваім часе зрабіў важнае назіранне: «Усюдых, ідзе ня быў захаваўшыся назоў «Літва», народныя масы не прынялі тэрміну «Беларусы», або – троху прыняўшы – яго адкінулі. ... Ідзе былі перастаўшы звацъ сябе Літвою, там народныя масы заставаліся без нацанальнага назову. Звалі сябе «туташнімі» (або «тутэйшымі»)» [Станкевіч 1978:38].

Не станем спрачацца: маюць фармальную рацыю тыя беларускія гісторыкі, якія мяркуюць, што, «нягледзячы на позняе замацаванне тэрміна «Беларусь», яго выкарыстанне ў тэрытарыяльным плане ўяўляецца апраўданым і для асвятлення папярэдняй гісторыі краіны», што пісаць пра нашу зямлю ў Сярэднявеччы як пра Беларусь «не менш правамерна, чым называць Расіяй абшары Паўночна-Усходняй Русі X–XV стст., што робяць расійскія гісторыкі, або гаварыць пра палеаліт Польшчы» [Сагановіч 2001:11]. Вядомая практыка, калі ўсе ранейшыя назвы нейкага краю прыводзяцца да аднаго назоўніка – сучаснай назвы. Але варта не забываць, што, як казаў А. Ф. Лосеў, «імя мае нейкае інтымнае адзінства раз’яднаных сфераў быцця, адзінства, што вядзе да супольнага жыцця іх у адной суцэльнай, тым больш ужо не проста «суб’ектыўнай» або проста «аб’ектыўнай», свядомасці. Імя прадмета – гэта суцэльны арганізм яго жыцця ў іншым жыцці, калі апошняе камунікуе з жыццём гэтага прадмета ды імкнецца пераўвасобіцца ў яго ды стаць ім» [Лосев 1993: 642]. І ад таго, якое гэтае імя, пагатоў імя краіны, народа, залежыць жыццё і лёс яго носьбітаў. Больш за тое, у індаеўрапейскіх культурах «само слова імя – і.-э. *n̥-men- – утвараецца на базе элемэнту прасторавага дэйксысу і, згодна з найбольш імавернай этымалягічнай вэрсыяй, азначае «унутранае», «што непасрэдна датычыць існасьці носьбіта пэўнага імя». У чыстым сваім значэньні «унутранага» імя азначае нешта, у неазьнешненасьці спахоўна трывалае і нейкім чынам скарэляванае зь існасьцю існага, носьбіта імя» [Санько 1994, 1994a: 114].

У многіх беларускіх «нацыянальна арыентаваных» даследчыкаў і тых, хто проста імкнецца да максімальнай «інтэлектуальнай аб’ектыўнасці», менавіта актуальны стан шмат у чым вызначае вынікі іх штудыяў. Гэта не здзіўляе, бо, як сцвярджае Джонатан Фрыдман, «уся гісторыя, у тым ліку і сучасная гістарыяграфія,

ёсьць міталёгіяй», бо «гісторыя – адлюстраваньне цяпершчыны ў мінулым» (цыт. паводле: [Кузё 2003:107]). Калі ж катэгарычна паставіць пытанне пра аб’ектыўнасць, дык яно мусіць гучаць так: «Якая міфалогія адлюстраваная ў той або іншай гістарыяграфіі, або ў працах канкрэтнага даследчыка?» Іншая рэч, наколькі разуменне мінуўшчыны з пазіцыяў цяпершчыны, уласцівае беларускай гістарыяграфіі з яе ўласнай міфалогіяй, карэктнае і карыснае. Ці патрэбная наогул такая гісторыя, якая ўвесь час шукае свайго апраўдання?

Якім чынам тутэйшасць з’яўляецца апірышчам этнічнай і нацыянальнай ідэнтычнасці?

Паводле Мікалая Шкялёнка, аднаго з тых беларускіх мысліцеляў, хто намагаўся падступіцца да асэнсавання асноў «тутэйшага» светаадчування, «калі сялянская або гарадзкая маса падчырквае сваю «тутэйшасьць», ня можна казаць, што з гледзішча нацыянальнае сьведамасьці яна зьяўляецца зусім безкалёрнай. «Тутэйшая» маса цалкам сьведама адгараджвае сябе ад нацыянальнасьці расейскай, польскай або якойсь іншай. Ужо гэты нэгатыўны бок у вызначэньні сваёй нацыянальнасьці мае вялікае значэньне. Але слова «тутэйшы» мае і пазытыўны зьмест. Яно не тасуецца масай да кажнага, хто прыплёўся ў край і тут жыве. Яно азначае толькі такога жыхара, які зьяўляецца ў поўным сэнсі слова аўтахтонам краю, які зросься з краем і зьяўляецца яго гаспадаром» [Шкялёнак 2003, 2003а:128–129]. Гэтыя словы змяшчаюць ключавыя для нас катэгорыі. Спрадвечная повязь чалавека з краем, сталым месцам свайго пражывання ёсць асноваю і крыніцаю нашай культуры. Карані і паходжанне, з аднаго боку, ды шчыльная сувязь з зямлёй і тэрыторыяй, з другога, вызначаюць найдаўнейшыя і асноўныя формы чалавечай асацыяцыі [Сміт 1995:176]. Укарэненасць надае чалавеку адчуванне сваёй датычнасці да краявіду і адпаведна да этнасу як уцелаўлення жыццёвага духу канкрэтнага месца. Ландшафт, такім чынам, улучае ў сябе не толькі фізічнае аблічча месца, але таксама датычных да яго людзей і лад жыцця, які яны вядуць [Schama 1995:102]. Фрагмент гэтага ладу добра апісаў Освальд Шпэнглер, характарызуючы селяніна, які ўкарэнены ў сваёй зямлі «як спадкаемца сваіх прашчураў і як продак будучых нашчадкаў». Яго дом, яго ўласнасць – гэта месца, дзе адбываецца не мімалётная сустрэча цела і маёмасці, што доўжыцца колькі гадоў, а доўгачасовае і нутраное спалучэнне вечнай зямлі і вечнай крыві: «Адно праз гэта, адно на падставе здабыцця аселасці

ў містычным сэнсе вялікія эпохі пераўтварэння, зачацця, нараджэння і смерці набываюць метафізічнае хараство, якое сімвалічна выяўленае ў звычаях і рэлігіі ўсіх прывязаных да зямлі народаў» [Шпенглер 1998:107]. У тым жа ўгрунтаваны архетып не толькі тутэйшага селяніна, але і шляхціца, моцна прывязанага да сваёй зямлі родавым маёнткам. Згадаем, што само паняцце «архетып» можна разумець, паводле яго вынаходніка псіхолага Карла Юнга, як «participation mystique (містычную сувязь) архаічнага чалавека з глебаю, на якой ён жыве і якая нясе ў сабе толькі блізкае ёй паводле духу» [Юнг 2002:64]. Тэрмінамі «тутэйшасці» вызначае вядомы французскі інтэлектуал Люі Павэль і сэнс арыстакратызму, які ён уважае за «пачуццё адрозненняў і ўкарэненасцяў, што звязваюць кожнага канкрэтнага чалавека з той гісторыяй, якая для яго свая, кожны народ – з пэўнай культурай, і кожную культуру – з пэўнай псіхалогіяй» [Pauwels 1979:169].

Між глебай як аб’ектыўнай рэчаіснасцю і грамадою-суб’ектам існуе зваротная сувязь, што ставіць у залежнасць не толькі суб’ект ад аб’екта, але і наадварот. Іншымі словамі, «усякае існае мае абавязкова нейкую суродную ягонае існасці сваю мяйсцовасць і, узаемна, усякае мейсца ісціць істоту суроднага яму існага» [Санько 1994:113]. У кантэксце беларускай міфічна-паэтычнай мадэлі свету выяўляецца яшчэ адна вельмі важная акалічнасць: існаванне якаснай разнастайнасці і прынцыповай неаднароднасці прасторы, у сувязі з чым «кожнае месца – прынамсі, патэнцыйна – аказваецца сэмантычна зараджаным. Апошняе вызначаецца той або іншай ступеньню раскрывальнасьці фундамэнтальных анталягічных магчымасьцяў, г. зн. тым, што прынцыпова можа быць у дадзеным месцы. Некаторыя месцы трывала маюць даволі высокі сэміятычны статус. ... Гэта месцы тэафаніі, месцы, дзе магчымыя кантакты з найвышэйшымі сэнсамі быцьця, месцы судотыку «гэтага сьвету», сьвету абыдзённасьці з сакральным сьветам. Ёсьць і іншыя месцы – патэнцыйна небясьпечныя, а то й проста інфэрнальныя, дзе гэты сьвет прыходзіць у судотык з самым прадоньнем быцьця» [Санько 1998:11].

Тут будзе дарэчы звярнуцца да трапных назіранняў Ірыны Бурдзялёвай і Пятра Васючэнкі: «Не стаўшы фармальна ні народам Усходу, ні народам Заходняя Еўропы, беларусы захавалі тым не менш незалежнасць свайго духу. Уласнай непраяўленасцю Беларусь нагадвае вока тайфуна: вакол усё бурапеніць, віруе, а ўсярэдзіне як быццам ціха. Суседзі актыўна «афармляюцца»: набываюць выраз-

нае культурнае, рэлігійнае, палітычнае аблічча; яно кідкае, выразна акрэсленае ды ўражлівае. Мы іншыя, бо ў цэнтры крыжа, на скрыжаванні каардынат. На нашай зямлі адбываецца своеасаблівая дыфракцыя ўсяго, што ёсць на перыферыі, і разам з тым нішто не дамінуе, не сінтэзуецца ў штось якасна новае. Цэнтр, *zero*, заўжды імкнецца да раўнавагі, а гэта – вонкавая недапраяўленасць, нявызначанасць. У гэтым трагедыя і абранасць. Як быццам Творца на пачатку свету ўбіў некалькі «цвікоў» у энергетычнае поле Зямлі, каб стабілізаваць, зафіксаваць яго ў некалькіх кропках, не даць яму з'ехаць набакір. Тут адметны хранатоп, бо адзін з «цвікоў» – тут. Асноўная праява гэтай зямлі перанесена з вонкавага на ўнутраны, схаваны ад вачэй план» [Бурдзялёва, Васючэнка 2003: 136].

Цікава, што такі погляд на нашую зямлю мае пэўныя аналогіі ў міфалагічных уяўленнях індаеўрапейскіх народаў. Маем на ўвазе ідэю Цэнтра Сусвету (прадстаўленую, прыкладам, святой гарой Мэру індыйскай традыцыі або Хара Берэзайці іранскай, размешчанай на поўначы свету, невідочнай і недаступнай простым смяротным), якая ўвасабляе шэраг важных вобразаў. Цэнтр у эзатэрычным сэнсе – гэта пачатак, выходны пункт усіх рэчаў, першапрычына, уласна «сярэдзіна», роўнааддаленая ад супрацьлегласцей, месца, дзе процілеглыя тэндэнцыі, так бы мовіць, нейтралізуюць адна адну і прыходзяць да раўнавагі. Як нерухомы і нязменны Асяродак увасабляе вечнасць. Паводле індуісцкай дактрыны, у цэнтры чалавечай істоты ды ў кожнай праяве касмічнага жыцця знаходзіцца водбліск вышняга, а ў Платонавай канцэпцыі справядлівасці цнота займае сярэдзіннае месца між дзвюма скрайнімі пазіцыямі. У аснове Арыстоцелевага паняцця «нерухомага рухавіка» – боскага вечнага першаруху, які спараджае ўсякі рух, але пры гэтым сам застаецца па-за межамі ўсіх рухаў, – таксама ляжыць ідэя статычнага цэнтрасярэдзіны. Толькі праз прынцып непахіснасці ўсё існае, усё рухомае і зменлівае ўвасабляецца ў рэчаіснасці, яно залежыць ад таго, што надае руху пачатковы імпульс, кіруе ім. Гэтак, працягваючы акт тварэння, існуе свет, усталяваны ў ім лад. Старагерманскі Мідгард, «сярэдзінны свет», між іншым, увасабляе сакральны цэнтр, беспасярэдне звязаны з часамі стварэння свету. З Цэнтрам, пунктам засяроджання святога, звязаная і постаць сакральнага валадара-жраца, напрыклад, індыйскага чакраварціна – «таго, хто рухае кола» – ідэальнага цара, які ўсталёўвае гаспадарства справядлівасці.

Усе гэтыя сімвалы добра стасуюцца з рэальнымі фактамі геаграфіі і этнакультурнай гісторыі нашага краю (згадаем корпус

звестак, звязаных з назовам «Крывія» [Санько 2005]). Локус сакральнага ў традыцыйнай культуры максімальна набліжаны менавіта да сваёй зямлі, асабліва ў пэўныя адрэзкі часу – традыцыйныя святы, калі ідэальная прастора (вырай) раскрываецца на ўласным падворку ці не кожнага тутэйшага гаспадара (параўн. прымаўкі: «У сваім краю, як у раю», «Ідзі ў родны край, там і пад елкаю рай»). Наогул адметна, што «тутэйшы, які жыве на гэтай зямлі, «рэчы ў сабе», ёсць сам «рэччу ў сабе». Ён арыентаваны на «ўнутранае», на духоўны пошук. Ягонае стаўленне да Бога – не артадаксальнае, а бадай што свойскае, ягонае адчуванне сакральнага – бадай што панібрацкае. Бог не адчуваецца недасяжным, далёкім, а тутэйшым, бо ён – тут» [Бурдзялёва, Васючэнка 2003: 142]. Шмат якія выразныя рысы «нацыянальнага» характару тутэйшага чалавека выглядаюць у гэтай перспектыве як адлюстраванне «духу» таго месца, дзе гэты чалавек жыве, ды рэзка розняцца ад ментальных установак «усходнеславянскіх сваякоў». Паводле невыпадковага назірання, беларус у пэўным сэнсе ўвасабляе антыпода расійца, бо наш чалавек «памяркоўны, асцярожны, схільны да пасіўнага індывідуалізму і раўнадушны да ўсялякай саборнасці, месіянства ці юродствуючага самаўхвалення. Беларусу ў адрозненне ад расійца або ўкраінца не трэба ні звышдзяржавы, ні богаабранасці, ні звышмэты, ён чалавек сціплы, зямны і адначасова больш глыбокі, духоўны, скіраваны не вонкі, а ў сябе...» [Аўраменка 1996].

Выгаднае геаграфічнае становішча Беларусі і ключавая яе роля ў цывілізацыйным супрацьстаянні рабілі з яе прывабную здабычу ў вачах суседзяў, якія імкнуцца выкарыстаць яе ў сваіх геапалітычных гульнях, прышчапіць і спраўдзіць тут уласную культурна-палітычную сістэму ды зрабіць гэты край плацдармам для далейшай экспансіі. Знаходзячыся між двума жорнамі, заходнім і ўсходнім, не рэалізаваным і нават дасканала не распрацаваным застаецца аўтэнтычны метапалітычны праект. Абаронцай рэакцыяй на панаванне накінутых анталагічных установак быў у сваім часе глыбокі кансерватызм народнай свядомасці, які выяўляўся ў неакрэсленасці нацыянальнага самаазначэння. І. Бурдзялёва і П. Васючэнка адзначаюць: «Рана або позна да фатальнай недапраяўленасці дадаўся інстынкт самазахавання тутэйшага. Урэшце рэшт, ці мала тут сноўдаецца набрыдзі ўсялякай, а кожнаму насустрач выскокваць ды пытацца: «Хто такі й чаго табе трэба?» – моцы не хопіць. Жыццё навучыла: усе яны гэтымі ж дарогамі й сыдуць,

а ён, тутэйшы, заўсёды тут, каля свайго крыжа. ... Гэта астатнім, хто блукае вакол, трэба дапасоўвацца да тутэйшай прасторы, выдумляць сабе найменні, а нам у гэтым ніякай патрэбы няма» [Бурдзялёва, Васючэнка 2003:140].

Мае рацыю М. Шкялёнак, калі піша: «Тутэйшасьць» зусім ня ёсьць tabula rasa, на якой першы лепшы можа без перашкод напісаць сваю нацыянальнасьць. Гэта паняцьце азначыла дакладна тое рэчышча, якім мае цячы нацыянальнае асьведамленьне, а нават азначыла яго сутнасьць» [Шкялёнак 2003:130]. У гэтым рэчышчы аднолькава недарэчныя і непрымальныя ўяўленні тых, хто цвердзіць, нібы беларусы – «самы інтэрнацыянальны народ», або мяркуе, што вынаходніцтва нацыянальнай ідэі, «якая б апаноўвала і беларусаў іншаэтнічнага паходжаньня» [Дынько 2003], стала б панацэяй ад дэнацыяналізацыі. Можна згадзіцца з У. Конанам, які кажа, што стабільнасць і як вынік перспектывы народа перадусім залежаць ад «наяўнасці моцнага, лакалізаванага на сваёй спрадвечнай прасторы, самабытнага і кансерватыўнага этнічнага ядра нацыі» [Конан 2001:11].

Адзіны выпадак, калі поліэтнічная «грамадзянская» нацыя не пераўвасабляецца ў хімеру, гэта калі яна злучае камплементарныя, блізкія генетычна і культурна этнасы або дазваляе сабе асіміляваць досыць нязначную колькасць лаяльных неаўтахтонаў. Тутэйшасць у такім разе выконвае засцерагальную функцыю, як, прыкладам, гэта калісь было на захадзе нашага краю, дзе суіснавалі і спалучаліся вельмі блізкія, роднасныя культуры. На падставе гэтага знаўца велікалітоўскай мінуўшчыны Юльюш Бардах ацэньвае тутэйшасць у арыгінальным святле: «У гэтым акрэсленні найчасцей бачылі грамадскі прымітывізм элемента, які яшчэ не дарос да ўсведамлення свае нацыянальнае прыналежнасці. Можна, аднак, заўважыць у «тутэйшасці» і спецыфічную форму свядомасці, а менавіта краёвую свядомасць. На землях, дзе суіснавалі розныя мовы, вызнанні, уплывы розных культур, гэта прымала форму адмаўлення ад таго, каб выказацца за адзін з бакоў, нежадання абвяшчаць свой выбар, патрэба якога пры традыцыйным побытавым ладзе не адчувалася, але які пагражаў разбурэннем шматвяковых форм сужыцця і камунікацыі, родзячы новыя, часам ледзьве адчувальныя, але рэальныя канфлікты і пагрозы» [Бардах 2002:312].

Актуальнасць «тутэйшасці» сёння вынікае з яе вялікага ідэалагічнага патэнцыялу. І ўсё ж па-за ўсім гэтым застаецца пытанне:

дзе схаваны ключ да харызмы тутэйшасці? Каб зразумець гэта, трэба сутыкнуцца з тым, што тутэйшасці процістаіць, забаблівае ў прадонне бяссэнсіцы, неўкарэненасці, бяздомнасці. Усё гэта тоіцца ў прынцыпах і ідэях, якімі апанаваны сучасны свет: эгалітарнай утопіі, вар'яцтве эканамізму, нарэшце, постмадэрнісцкіх вычварэннях, якія замяшчаюць ўсе традыцыйныя еўрапейскія «архетыпы», прапануючы «намадызм» заміж «аселасці», «рызому» наўзамен «дрэва», «гарызанталь» замест «вертыкалі», «Хаосмас» проці «Космасу». Аўтарытэтны беларускі антраполаг і спецыяліст па пытаннях экалогіі чалавека Аляксей Мікуліч дакладна вызначае тую ролю, якую сёння можа адыгрываць «тутэйшасць»: «Толькі этнічная памяць, настальгія па малой радзіме ў межах адпаведнай ландшафтнай геаграфіі дазволяць будаваць свой беларускі дом, сваю эканоміку і геапалітыку» [Мікуліч 2003:95].

7. Інтэлектуальны вобраз Беларусі: «тэрыторыя транзіту» ці «зямля трансцэндэнцыі»?

«Тэрыторыя» – адзін з ключавых канцэптаў філасофіі Ж. Дэлёза і Ф. Гватары, запазычаны з эталогіі. У апошняй ён разумеецца як асяроддзе бытавання пэўнай групы (папуляцыі), якое аб'ектыўна не лакалізуецца, а канстытуіруецца ў адпаведнасці з патэрнамі ўзаемадзеянняў, якія гарантуюць групе пэўную трываласць існавання. Таму «тэрыторыя» ёсць працэс перманентнага станаўлення як вынік узаемнай гульні «дэтэрытарызацыі» і «рэтэрытарызацыі». «Тэрыторыя» – гэта «зямля», якая ўсякі раз пераразмячаецца ў адпаведнасці з дынамічнымі патэрнамі ўзаемадзеянняў з навакольным асяроддзем (як прыродным, так і сацыякультурным).

Пара «тэрыторыя» – «зямля» суадносіцца ў Дэлёза і Гватары з хайдэгераўскай парай «існае» – «быццё». «Тэрыторыя», уласна, – гэта «зямля», размечаная граніцамі бытавання, або, што тое ж самае, паводле інтэрпрэтацыі названымі аўтарамі Хайдэгера, быццё, размечанае граніцамі рэгіёнаў існага. Тэрыторыя паклікана «фільтраваць», «сартыраваць» і арыентаваная на пранікненне «дабратворнага». Але здараюцца і інтэрвенцыі нечага *зусім іншага*, што вырыкае з сябе «таямнічы покліч, які вывяргае жыхара з сваёй тэрыторыі і няўмольна ўцягвае яго ў падарожжа – гэтак юркі раптам збіраюцца мільённымі выраямі або лангусты выпраўляюцца ў грандыёзныя вандраванні па марскім дне; то яны злосна накідваюцца на тэрыто-

рыю і нізрынаюць яе, узнаўляючы хаос, з якога яна яшчэ ледзь узнікла» [Делёз, Гваттари 1998:238–239]. Так, паводле самапрызнання аўтараў (неаднаразова выказаным), становяцца «намадамі» (качэўнікамі) – «станаўленцамі», якія цешаць сябе ілюзіямі, што яны нарэшце ўцямілі сэнс ніцшаўскага «як становяцца тым, чым ёсць». У гэтым сэнсе «транзіт» – гэта стан гранічнага намадызму.

Топасы «тэрыторыі» аб'ядноўваюцца паводле выпадковых (гістарычных) абставін і маюць адно сітуатыўную значнасць, і «тэрыторыя», такім чынам, не можа выступаць матрыцай утварэння трывалых канфігурацый, у тым ліку сацыякультурных.

«Зямля» ў адрозненне ад «тэрыторыі» – рэч больш трывалая, якая ў самой сабе мае прынцыпы свайго межавання, што найперш адбіваецца ў традыцыйнай космагеаграфіі – семіятычнай (сімвалічнай) наладаванасці яе ландшафтавых адзінак (камянёў, крыніц, рэк, урочышчаў, дрэў і г. д.), якія могуць выступаць як нейтральныя, інфернальныя або сакральныя (месцы тэафаніі). Асабліва апошнія істотныя для канстытуявання «зямлі» як этнічнай культурнай прасторы. А гэта прадугледжвае апрача тэрытарыяльнай гарызанталі, у якой дзейнічаюць стахастычныя законы самаарганізацыі, наяўнасць вертыкалі трансцэндэнцыі, якая здзяйсняе «тонкую настройку» прасторы бытавання этнасу і ўрэшце рэшт матывуе саму тэрытарызацыю. На «зямлі» чалавек як істота экзістуючая здольны трансцэндаваць несувымернае сабе наяўнае існае, раскрываючыся ў кірунку сэнсаў быцця. З гэтай нагоды Хайдэгер разважае: «Мы задумаемся і запытаем: а можа быць, любы сапраўдны твор карэніцца ў глебе сваёй роднай зямлі? Ёган Гебэл аднойчы пісаў: «Мы расліны, якія – хацім мы ўсвядоміць гэта ці не – павінны караніцца ў зямлі, каб, узняўшыся, квітнець у эфіры і прыносіць плады…»

Паэт хоча сказаць: каб праца чалавека прыносіла сапраўды радасныя і гаючыя плады, чалавек павінен узняцца ў эфір з глыбіняў роднай зямлі. Эфір тут азначае свабоднае паветра нябёсаў, адтуленае царства духу» [Хайдеггер 1991:105].

Роўным чынам можа трансцэндавацца і сама «тэрытарыяльнасць». Можна пазбавіцца тэрыторыі і тым не менш усё яшчэ заставацца «ўкарэненым», а значыць, паводле Хайдэгера, і здольным да сапраўднай творчасці. Але сумнеўна, што да творчасці ўзрушаць якія-колечы дэ- і рэтэрытарызацыі, калі глеба ўходзіць з-пад ног.

Нетрываласць і ненадзейнасць «тэрыторыі» як культуратворнага чынніка асабліва выяўляецца ў цяперашні час, адной з азнакаў якога з'яўляецца трансгрэсія (пераступанне) усякіх межаў і калапс

прасторы жыццёвага свету. І Беларусь у гэтым сэнсе не большы транзітны калідор за іншыя краіны, але, на жаль, і не меншы. І толькі «зямля» як прастора клапатліва-арупленага апекавання існым яшчэ можа заставацца натуральным грунтам і глебай «быцця-ў-культуры», бо толькі на «зямлі» можна заставацца стаяць цвёрда і проста (вертыкальна), застаючыся (наколькі магчыма) транспарэнтным (празрыстым) для ўсіх неарганічных, арганічных і інфармацыйных транзітных плыняў сучаснасці. У рэшце рэшт народ жыве на «зямлі» – «тэрыторыі» займаюць папуляцыі.

Калі не ўпарціцца на аўтэнтычнасці плана іманенцыі і на спанявольнасці ўласцівай яму (квазі)апазіцыі Захад – Усход, а дапусціць наяўнасць канстытуіруючага саму нацыянальную ідэю плана трансцэндэнцыі, то накіданы вышэй інтэлектуальны вобраз Беларусі можна значна скарэгіраваць, змясціўшы краіну ў больш складаную сістэму кагнітыўных каардынат.

Прапанаваныя ніжэй зацемы маюць на мэце рэактуалізаваць некаторыя падставовыя для традыцыйнага беларускага светапогляду канстэляцыі сэнсаў і сімвалаў, якія з розных прычын дагэтуль свядома ці несвядома ігнараваліся як даследчыкамі, так і палітыкамі. А між тым гаворка пойдзе пра тое, што стварае вельмі адметны, своеасаблівы і пры гэтым багата ў чым прыхаваны план «тутэйшай» культурнай спадчыны, спадчыны, відавочна, яшчэ не запатрабаванай. Разам з тым хацелася б уявіць тут сістэму адліку, у рамках якой Беларусь магла б «пачувацца як у сябе дома».

Паводле абранага тут жанру, прапанаваныя зацемкі будуць мець характар культуралагічных і метапалітычных разважанняў з уласцівай ім мовай і спецыфікай аналітычнага апарату. Відавочна, пэўных патлумачэнняў тут патрабуе не надта вядомы ў нас і рэдка ўжываны тэрмін *метапалітыка*. Гэты тэрмін параўнальна новы. Утвораны ён паводле вядомай мадэлі (параўн. *метафізіка*) са старагрэчаскіх слоў μετά «паміж, пасярод; за, пасля» і τα πολιτικά «дзяржаўныя, грамадскія справы; сфера палітычнага» і азначае як саму сферу таго, што ляжыць у *падмурку* (у самым асяродку) палітычнага, так і спецыфіку тэарэтычнага подступу да гэтай сферы.

Стандартныя падыходы звычайна спыняюцца на бінарнай апазіцыі палітычнага і эканамічнага, высвятляючы адно, што над чым мае перавагу: эканоміка над палітыкай або палітыка над эканомікай. Метапалітыка парывае з такой устаноўкай. З гледзішча метапалітыкі абедзве разгляданыя сферы, кожная сваім чынам, абумоўліваюцца

нечым трэцім, што ўласна і складае галоўную тэму метапалітычных штудыяў. У разрад гэтага трэцяга найчасцей уключаюцца два падставовыя чыннікі: 1) *геапалітыка* і 2) тое, што зборна прынята называць *традыцыяй* (якая ўключае, напрыклад, ідэалогію і рэлігію як гістарычныя формы сваёй рэалізацыі).

Што да геапалітыкі, то з гэтым тэрмінам усе ўжо сяк-так звыкліся. Больш за тое, можна нават канстатаваць назіраную зараз свайго роду моду на адпаведныя формы дыскурсу. Галоўная, падставовая ідэя, якая ляжыць у падмурку геапалітыкі, – гэта прызнанне фундаментальных якасцей самой прасторы, зямлі, тэрыторыі, у адпаведнасці з якімі этнасы вытвараюць уласцівыя ім формы грамадска-палітычнага, эканамічнага і культурнага жыцця. Тэрыторыя, займаная пэўным этнасам, паўстае ў гэтай перспектыве як асаблівы семіятычны аб'ект, які патрабуе адмысловага прачытання і інтэрпрэтацыі як *сакральная* тэрыторыя этнасу, якая становіцца для яго лёсам і конам, да таго ж закадаваным і ў адпаведнай этнахаранімії. Падобная прасторавасць светаўспрымання глыбока ўкарэненая ў традыцыйным светапоглядзе еўрапейцаў: першасныя прасторавыя інтуіцыі ляжаць у падмурку большасці падставовых еўрапейскіх паняццяў, а прасторавыя дэйктычныя элементы сталіся глыбінным субстратам індаеўрапейскага глотагенезу. Натуральна, што любыя геапалітычныя схемы неўнікова абапіраюцца на так званую сакральную геаграфію пэўнай этнічнай прасторы.

Першасныя прасторавыя інтуіцыі ляжаць у падмурку і аднаго з фундаментальных паняццяў еўрапейскай філасофіі і культуры – паняцця «Я». Аўтарытэтныя этымалагічныя слоўнікі ўзводзяць яго да і.-е. **(H)eg'h-(om)*, што літаральна азначае «*вось-тутэйшы*». Залішне адмыслова падкрэсліваць, што падобная форма самасвядомасці актуальная яшчэ і сёння для многіх з «тутэйшых». Ідэолагам беларускага Адраджэння ў сваім часе, відаць, не варта было сарамліва праходзіць міма гэтай спрадвечнай звычкі вызначаць існасць уласнага існавання ў адпаведнасці з існасцю *свайго месца, сваёй зямлі* (больш падрабязна гл.: [Санько 1994]).

Цяжка тут устрымацца і не прывесці ў сувязі з тэмай геапалітыкі як тэмай філасофскай характарыстыку гэтага прыхаванага і даўно забытага «Я», «тут-быцця» – Dasein, якую дае ў § 31 «Быцця і часу» М. Хайдэгер: «У разуменні экзістэнцыйна закладзены спосаб быцця тут-быцця (Dasein) як умення, як магутнасці быць. Тут-быццё не ёсць нешта наяўнае, што да таго ж яшчэ нешта можа, нечым здольнае быць, але яно першасна ёсць быццё-магчымасць. Тут-

быццё ўсякі раз ёсць акурат тое, чым яно можа быць, і так, як тое ў яго магчымасцях. Існаснае быццё-магчымасць тут-быцця закранае ахарактарызаваныя спосабы арупленага ўладкавання «свету», клапатлівага апекавання іншымі, а ва ўсім гэтым заўсёды – магутнасць у дачыненні да сябе самога, дзеля сябе. … магчымасць як экзістэнцыял … ёсць найпракаветная і найглыбейшая станоўчая анталагічная азнака тут-быцця…»

У гэтым сэнсе любы геапалітычны праект і любая геапалітычная арыентацыя ёсць інтэнцыя на здзяйсненне фундаментальнай анталагічнай магчымасці, укарэненай і раскрыванай у структурах прадразумення «тут-быцця», якія ўтвараюць цэнтральны і прыхаваны нерв усякай традыцыі.

Традыцыя выглядае не менш звыклым прадметам сучаснага тэарэтычнага, у прыватнасці культуралагічнага дыскурсу. Аднак размытасць зыходнага паняцця, змест якога з вялікай амплітудай вар'іруе ад аўтара да аўтара, безумоўна, не спрыяе эксплікацыі адпаведнай яму сферы. Традыцыя заўсёды крыху ірацыянальная, крыху няўлоўная, настолькі, што, калі б хто захацеў адмовіць яе існаванне ў нейкага этнасу, то, бадай, мог бы лёгка гэта зрабіць, і пры гэтым без усялякай шкоды для самой адмаўлянай традыцыі. Каб унікнуць непатрэбнай блытаніны ў азначэннях, надалей мы будзем мець на ўвазе тое паняцце традыцыі, якое дзейснае выключна ў асадах сучаснага метапалітычнага дыскурсу. Паводле аднаго з найбуйнейшых тэарэтыкаў «традыцыяналізму» Юліюса Эвалы, «… цывілізацыя ці грамадства з'яўляюцца «традыцыйнымі» ў тым выпадку, калі яны кіруюцца прынцыпамі, якія пераўзыходзяць усе выключна чалавечыя або індывідуальныя складнікі, калі структуры гэтага грамадства маюць нябеснае паходжанне і арыентаваныя дакладна вертыкальна. Па той бок усіх гістарычных форм свет Традыцыі характарызуецца саматоеснасцю, існаснай трываласцю» [Эвола 2005:6]. Гэта якраз тое, што старажытныя грэкі называлі θεσμός «няпісаны закон; звычаёвае права; боскі закон» у адрозненне ад прынятага, усталяванага закону νόμος і да г. п. [Степанов 199139–40]. Традыцыя – гэта і ёсць генератыўная мадэль і грань бясконцага сэнсавага станаўлення пэўнага этнатэрытарыяльнага комплексу. У гэтай і толькі ў гэтай перспектыве маюць сэнс развагі пра «рускую ідэю», «беларускую ідэю» або яшчэ якую-колечы этнічную (нацыянальную) ідэю.

Неабходнасць такой пастаноўкі пытанняў звязаная з тым, што, як толькі мы пачынаем гаворку пра гістарычны шлях і гістарычны

лёс народа, мы трапляем у вельмі спецыфічны універсум сэнсаў, дзе багата што *мае сэнс*, які ажыўляецца праз услухоўванне і прагаворванне, г. зн., калі казаць больш сучасна, праз усё тое ж разуменне і інтэрпрэтацыю. Як слушна з гэтай нагоды заўважыў М. Бярдзяеў: «У волі нацыі выказваюцца не толькі жывыя, але і памерлыя, выказваюцца вялікая мінуўшчына і загадкавая яшчэ будучыня. У нацыю ўваходзяць не толькі чалавечыя пакаленні, але таксама камяні цэркваў, палацаў і сядзіб, надмагільныя пліты, старыя рукапісы і кнігі, і каб зразумець волю нацыі, трэба пачуць гэтыя камяні, прачытаць спарахнелыя старонкі» [Бердяев 1990:362].

А для нас – і не менш загадкавая наша сучаснасць. Беларусь знаходзіць сябе на ростанях… Нейкім прыцэлам глядзіць проста ў сэрца ёй стары прыдарожны крыж. Ці ён кліча яшчэ хоць кудысьці? Ці ж не на ўсе чатыры бакі? Дзе згубіліся арыенціры? А яны яўна згубіліся, паразмыліся, замігцелі ўваччу агрэсіўнымі кадрамі нейкага вар'яцкага відэакліпу. Змяняюцца сімволіка, мова, палітычныя і геапалітычныя прыярытэты… Ці не для таго толькі, каб неўзабаве быць зноў змененымі?.. Народ нібы гатоў аплочваць з сваёй уласнай кішэні ўсе гэтыя хістанні, не спяшаючыся сказаць свайго апошняга слова – вырашальнага, пра саміх сябе, слова, якое раз і назаўсёды вызначыла б ягоны далейшы лёс. Народ як быццам здзяйсняе спланаваную ἐποχή, затрымку, устрыманне ад канчатковай высновы або вызначэння, якое *можа аказацца чараватым самай радыкальнай рэфлексіяй*. І ў нас па-ранейшаму, як і стагоддзе таму, пад пытаннем і нашае імя, і нашае паходжанне і, нарэшце, мы самі. «Дык, можа, гэта адно прымха, што мы жывём?» – як сказаў бы чуйны да такіх рэчаў Ф. Ніцшэ.

Пасля гэтых папярэдніх заўваг паспрабуем акрэсліць дзве падставовыя мадэлі, якія самым беспасярэдным чынам датычаць лёсу Беларусі як пэўнага этнатэрытарыяльнага цэлага.

7.1. Мадэль першая: Беларусь паміж Захадам і Усходам

Трэба адразу заўважыць, што як для масавай свядомасці, так і для гістарыясофскай традыцыі гэта пакуль што адзіная і адзіна мажлівая мадэль, выключна ў рамках якой Беларусі належыць нібыта шукаць «свайго пачэснага пасаду між народамі». Таксама адразу трэба заўважыць, што менавіта гэтая мадэль ёсць найяскравейшы прыклад легітымізаванага панавання *чужога*, выдаванага за адзіна паважнае і магчымае *сваё*.

У гэтай мадэлі толькі адзін полюс дэманструе амаль безумоўную трываласць у дачыненні да Беларусі: Усход, Расія, Еўразія – для нас гэтыя метатэрміны заўсёды з’яўляюцца сінонімамі. Не так выглядала справа з другім полюсам. Для нас Захад – гэта і Польшча, і так званая Цэнтральна-Усходняя Еўропа, і MittelEuropa, і ўвесь «свабодны свет» увогуле. Але гэта для нас. Сама ж па сабе апазіцыя Захад – Усход заўсёды выяўляла сваю адпрыродную рэлятыўнасць, што рабіла яе незаменным сродкам маніпулявання масавай свядомасцю і цікавання пэўных, далёка не проста «заходніх» або «ўсходніх» метапалітычных інтарэсаў. Так, для Еўропы, разгляданай як цэлае без якой-небудзь далейшай спецыфікацыі, Усход – гэта, безумоўна, найперш Азія як цэлае з яе Кітайскай, Індыйскай, Ісламскай і Пярэдне-Азіяцкай цывілізацыямі. Для Заходняй Еўропы (пры ўсёй умоўнасці гэтага азначэння) Усход – гэта Усходняя Еўропа, Расія – Еўразія ці нешта накшталт таго. Для ліберальна-дэмакратычнага Захаду Усход – гэта «таталітарна-камуністычны Усход». Для класічнага француза Усход – гэта землі на ўсход ад Рэйна, а для немца Захад – гэта адназначна Францыя… Бадай, у двух ідэалагічных клішэ гэтая апазіцыя набывала дагэтуль менш-больш трывалыя формы: гэта апазіцыя «Капіталізм – Сацыялізм (Камунізм)» і апазіцыя «Атлантызм – Еўразійства» з вядучай роляй ЗША і Расіі адпаведна. І толькі ў апошняй форме апазіцыя Захад – Усход застаецца рэлевантнай сучаснаму свету і адпаведнай формам сучаснага метапалітычнага дыскурсу. Прынамсі, так імкнуцца ўявіць справу і «атлантысты», і «еўразійцы», і паслядоўнікі адных і другіх уласна ў Еўропе.

Можна прывесці дзве галоўныя прычыны неўніковай рэлятыўнасці восі Захад – Усход і адпаведнай апазіцыі.

Першая прычына – так бы мовіць, тапалагічная[1]. Як вядома, у сферычнай сістэме каардынат, якая застаецца адзіна дастасоўнай пры сучасным антрапацэнтрычным поглядзе на ўсё існае ў цэлым, заходні і ўсходні кірункі не маюць ніякага самастойнага анталагічнага статуса і лакальна рэалізуюцца адно таму, што ў свеце з сферычнай тапалогіяй існуюць іншыя, рэальныя, а не ўяўныя сінгулярнасці – полюсы, адносна якіх маюць хоць які-колечы сэнс і Захад, і Усход. У біпалярнай мадэлі свету найперш далёка не ўсё роўна, які з полюсаў – Паўночны ці Паўднёвы – бярэцца як абса-

[1] У самым агульным разуменні тапалогія – гэта навука, якая вывучае якасныя характарыстыкі прасторавых аб’ектаў і самой прасторы, інварыянтныя адносна любых гладкіх пераўтварэнняў.

лютны пункт адліку. Тапалагічна гэта выяўляецца ў тым, што для арыфметызацыі ўсёй сферычнай прасторы патрэбныя дзве каардынатныя палярныя карты, кожная з якіх будзе ўтрымліваць толькі па адной каардынатнай сінгулярнасці. Акурат тут і толькі тут меў бы сэнс крыху перафразаваны класічны выраз: «Поўнач ёсць Поўнач, Поўдзень ёсць Поўдзень – і ім не сыйсціся!» І гэта ў выпадку з прасторай трывіяльнай сферычнай тапалогіі. Пра магчымыя светы з прасторамі нетрывіяльнай тапалогіі тут і казаць няма чаго.

Другая прычына – хутчэй, метафізічная. Не ўваходзячы ў яе дэталёвае абмеркаванне, зазначым, што з пункту гледжання сімвалічнай анталогіі ні Захад, ні Усход не звязаныя ні з якімі быццёвымі мадальнасцямі, а рэпрэзентуюць выключна сферу *станаўлення* ці, больш дакладна, станаўлення (Усход) і знікнення (Захад), і ў відалі анталагічных параметраў свету яны цалкам раўназначныя. Вось Захад–Усход – гэта чыстая *гарызантальнасць*. Адзначаная акалічнасць (пры ігнараванні рэальнай палярнасці адпаведнай мадэлі свету) робіць адпаведныя канцэпты ўлюбёнымі сродкамі пабудовы рознага кшталту універсалісцкіх праектаў. З увагі на бытную несамастойнасць, несамавітасць, неаўтаркійнасць Захаду і Усходу, на спарадкаванасць іх сэнсаў паводле таго або іншага палярнага прынцыпу, гэта, відаць, не надта цяжкая справа. Галоўнае – не абмяркоўваць самыя гэтыя прынцыпы. Можна, канечне, і нічога не ведаць пра іх існаванне.

Нездарма, відаць, і тэорыі, якія фундаваныя цалкам у сферы станаўлення, кардынальна праблематызуюць або рэлятывізуюць ісціну і каштоўнасці. Найяскравейшыя прыклады: «воля да ўлады» Ф. Ніцшэ і багата якія адмены сучасных сінергетычных тэорый, у якіх каштоўнасці разглядаюцца з гледзішча адмысловых адаптацыйных механізмаў (напрыклад, у М. Маісеева), і, натуральна, постмадэрнісцкія мроі пра «план іманенцыі» (Дэлёз), і разгойданыя апазіцыі (Дэрыда). Аднак на справе гарызантальнасць усёй гіпастазаванай сферы станаўлення, яе, кажучы антрапацэнтрычна, *эгалітарнасць* ператварае меркаваную сферу рэлевантнасці падобных тэорый у нешта безжыццёвае або нават прынцыпова варожае жыццю. Бо для апошняга неабходны дынамізм, зусім немагчымы без нейкага градыенту, рознасці патэнцыялаў, без нейкай палярнай *вертыкальнасці*.

Гэты градыент ствараецца ў разгляданай мадэлі чыста ідэалагічнымі сродкамі, у тым ліку і праз апеляванне да адмысловага кола «сакральных» традыцый. Параўнаем, напрыклад, некаторыя

традыцыяналісцкія характарыстыкі Усходу і Захаду. У прыватнасці, усе так званыя «аўрамічныя» традыцыі (іудаізм, іслам, хрысціянства) прыпісваюць Усходу ўсю поўню станоўчых каштоўнасных характарыстык: гэта зямля Духу, Раю, Поўніцы і Спарыны, радзіма сакральнага ў яго чыстым і дасканалым выглядзе, краіна, дзе змяшчаўся біблейскі райскі Сад Эдэм. Тут, згодна з егіпецкай міфалогіяй, змяшчалася сяліба багоў (так, егіпецкае *нэтэр* азначала і «ўсход», і «бог»). Адным словам, Усход – гэта Абсалютны анталагічны Плюс. У апазіцыю Усходу Захад вызначаецца проста як анты-Усход, як краіна Заняпаду, Дэградацыі, Нішчымніцы, Смерці. У ісламскіх містыкаў – гэта вобласць выгнання, «калодзеж адчужэння». Ва ўсіх адносінах гэта Абсалютны анталагічны Мінус.

А з іншага боку, у іншай, так бы мовіць, каардынатнай сістэме, Захад – гэта Свабода, Прагрэс, Асвета, наогул экзістэнцыйны плюс, а Усход – Дэспатыя, Стагнацыя, Цемрашальства, наогул экзістэнцыйны мінус і г. д. і г. д. Але нават прыхільнік падобнай дыхатаміі Ю. Эвала знаходзіў такую сучасную міфалогію ў ладнай меры падманлівай і разглядаў Захад і Усход на адной плашчыні працэсаў дэградацыі. А падманлівая яна акурат таму, што тыпалогія ў тэрмінах Захад–Усход – гэта адна з найяскравейшых азнакаў так званых мандыялісцкіх праектаў. Тут ніяк не выпадае забыцца на тое, што і сучасны Захад, і сучасны Усход з’яўляюцца спараджэннямі зусім іншага палярнага – Паўднёвага – прынцыпу, які гістарычна пачаў спраўджвацца ў Міжземнаморскім рэгіёне і за некалькі тысячагоддзяў здзейсніў буйнамаштабную экспансію на ўвесь зямны шар. Эпоха вялікіх геаграфічных адкрыццяў натуральна завершылася моцным каланізацыйным рухам, які прывёў, у прыватнасці, да пеазасялення амерыканскіх кантынентаў і Сібіры. Ёсць нешта сімвалічнае ў тым, што два супрацьскіраваныя рухі ў рэшце рэшт сышліся на Алясцы, спарадзіўшы пры гэтым два «плавільныя тыглі» культур і этнасаў – Злучаныя Штаты Амерыкі і Расійскую імперыю. Тут крыюцца карані сённяшняга ўсё яшчэ па вялікім рахунку біпалярнага свету. Тут хаваюцца і карані таго гістарычна параўнальна нядаўняга расколу Еўропы на Заходнюю і Усходнюю, які воляй лёсу прынёс столькі турботаў і няшчасцяў менавіта Беларусі.

Не было аніякай выпадковасці ў тым, што разгляданая дыхатамія рассекла надвая менавіта Беларусь. Гэта вынік нашага адмысловага геаграфічнага становішча. Нават хуткі позірк на мапу Беларусі ў яе этнаграфічных межах адразу раскрывае многае. Найперш мы ўбачым *Галоўны еўрапейскі водападзел* і вытокі буй-

нейшых еўрапейскіх рэк: Волгі, Дзвіны, Дняпра, Нёмна, вядомых ужо антычным географам. Тое, што кантроль за гэтымі рэкамі ў сваім часе азначаў кантроль над галоўнымі шляхамі тагачасных камунікацый, даводзіць спецыяльна няма патрэбы. А вось тое, што падобныя водападзелы і вытокі буйных рэк азначалі яшчэ і адмысловы *сакральны* статус гэтай зямлі, – прыгадаць варта. Тут няма магчымасці нават коратка спыніцца на тым коле праблем, якое сімвалічна ўяўляецца этнахаронімам «Крывія» (больш падрабязна гл.: [Санько 2005а]), а таксама на прычынах, з якіх Беларусь дагэтуль застаецца адной з зонаў кансервацыі стараеўрапейскай архаікі. Адно адзначым, што Беларусь ужо дорага заплаціла за сваё, урэшце, навязанае ёй геапалітычнае становішча паміж Захадам і Усходам. Толькі ў вайне 1654–1667 гг. Беларусь страціла палову свайго насельніцтва (1,8 млн чалавек з 3,6 млн); у вайне 1812 г. загінуў кожны чацвёрты яе жыхар і таксама кожны чацвёрты, а паводле новай афіцыйнай статыстыкі – кожны трэці стаў ахвярай апошняй сусветнай вайны. І гэта толькі малая доля ўсіх ахвяр.

І нягледзячы ні на што, Беларусь доўгі час захоўвала сваю прамежкавасць і канчатковую недалучанасць ні да Захаду, ні да Усходу. Якраз на гэтую акалічнасць найперш звярнулі ўвагу ў свой час Янка Купала, І. Абдзіраловіч (Канчэўскі), іншыя дзеячы беларускага Адраджэння. І тое самае рабіў і тады, і часта робіць яшчэ і дагэтуль звычайны тутэйшы, здзяйсняючы сваё ἐποχή і высноўваючы на свой лад: «Мы ні рускія, ні палякі, а край наш забраны». І ці здзівіць нас, што на Беларусі так і не прынесла гістарычнага плёну унія.

Усё гэта і многае іншае прымушала і прымушае беларускую інтэлігенцыю шукаць «на шляхах адвечных». Але, імкнучыся захаваць сваю аўтэнтычнасць, г. зн. імкнучыся не прылучыцца ні да Захаду, ні да Усходу, можна шукаць толькі шлях, скіраваны па зусім іншай, *прымардыяльнай*, восі, па восі Поўнач – Поўдзень.

7.2. Мадэль другая: Беларусь паміж Поўднем і Поўначчу

Некалькі слоў трэба сказаць і пра другую мадэль. Яна больш рэалістычная ў тым сэнсе, што найлепей адпавядае метапалітычным рэаліям, аб чым было ўжо сказана вышэй. Пакажам на некалькіх прыкладах, што гэтая мадэль дзейсная зараз і ў рамках актуальных палітычных, культуралагічных тэорый і г. д.

Найперш тут можна прыгадаць, што дыхатамія Поўнач – Поўдзень настолькі ж актыўна выкарыстоўваецца ў сучаснай паліталогіі, як і дыхатамія Захад – Усход. Тут яна ўяўляецца такімі парамі апазіцый, як Багацце – Беднасць, Развітасць – Адсталасць і да т. п. Аднак можна заўважыць, што самой мандыялісцкай установуцы, якая імкнецца эксплуатаваць гэтыя апазіцыі, зыходная дыхатамія застаецца цалкам ірэлевантнай. Таму назіраецца пэўная неахвота да яе ўжывання ў асадах сучаснага палітычнага дыскурсу і настойлівая рэклама актыўных захадаў таго, што тут маюць на ўвазе пад «Поўначчу», для скарачэння адрыву развітых краін ад тых, якія развіваюцца, а насамрэч тых, якія ўжо сталіся ўцягнутымі ў мандыялісцкі (глабалісцкі) праект сусветнай гісторыі. Такім чынам, робіцца яўная спроба стварыць уражанне гарызанталізацыі вертыкальнай палярнай восі Поўнач – Поўдзень на карысць штучна створанай вертыкальнасці ці вертыкалізаванасці восі Захад – Усход.

Апазіцыя Поўнач – Поўдзень актуальная і для многіх навуковых і культурных плыняў і кірункаў у Еўропе. Так, кантраверза Поўнач – Поўдзень або Захад – Усход ляжыць у падмурку разыходжанняў у сучаснай індаеўрапеістыцы. Тут, напрыклад, з аднаго боку, мы маем тэорыю Порцыга, які класіфікаваў індаеўрапейскія дыялекты на заходнія, усходнія і цэнтральныя, а з другога боку – тэорыю Геаргіева з класіфікацыяй індаеўрапейскіх моў на паўночныя (балцкія, германскія і славянскія), паўднёвыя і цэнтральныя. Тая самая кантраверза ў апошнія дзесяцігоддзі выявілася і ў класічнай праблеме «прарадзімы індаеўрапейцаў». З аднаго боку, тут – вядомая тэорыя «арктычнай», паўночнай прарадзімы, а з другога – тэорыя Пярэдне-Азіяцкай прарадзімы Гамкрэлідзэ – Іванава.

У міграцыяністкай адмене тэорый беларускага этнагенезу мы маем дзве мадэлі славянскай каланізацыі тэрыторыі Беларусі, спрадвеку заселенай мясцовымі балтамі. І тут з аднаго боку – каланізацыя з Поўначы (Сядоў) або з Поўдня (Траццякоў), з другога боку – з Захаду (Перхаўка, Шадыра і інш.) або Усходу (Трубачоў).

Вядомаму падзелу славянскага этнамоўнага масіву на заходніх, усходніх і паўднёвых славян супрацьпастаўляецца па шэрагу яскравых ізаглос адвечны падзел на паўночную і паўднёвую зоны (Мартынаў).

У еўрапейскім традыцыяналізме апазіцыя Поўнач – Поўдзень разглядаецца як фундаментальная, прымардыяльная, тады як апазіцыя Захад – Усход мае другаснае, вытворнае ад першай паходжанне. Пры гэтым Поўнач разглядаецца як «чыстая», «незмяша-

ная», а Поўдзень – як рэалізацыя прынцыпу змешвання ўсяго і ўсякага. Поўнач – сфера Быцця, гэта сама поўня Быцця. Поўдзень – сфера Нішто ў сэнсе платонаўскага μή ὄν, чыстае множнасці і несаматоеснасці, і г. д. і г. д. У ведыйскай традыцыі «паўночны шлях» – «шлях багоў», тады як «паўднёвы шлях» – «шлях продкаў»…

Прыклады можна было б доўжыць, але для высновы пра тое, што ў падмурку самой разгляданай кантраверзы ляжаць нейкія метатэарэтычныя падставы, укарэненыя ў структурах прадразумення, дарэфлексіўныя ўстаноўкі як вынік пэўнай анталагічнай укарэненасці, іх, відаць, дастаткова. Яшчэ раз толькі падкрэслім, што там і тады, дзе і калі пад увагу бярэцца і павінен брацца прасторавы чыннік (культуралогія, этнагенетыка, лінгвагеаграфія і г. д.), ад ньютаніянскай абсалютна аднароднай і ізатропнай прасторы не застаецца і слядоў, прастора «жыццёвага свету» («жыццёвых светаў») адразу ж расслойваецца і выяўляе ўласцівы ёй сэнсавы зарад. Тэорыі толькі фіксуюць гэтую акалічнасць і выкарыстоўваюць у якасці свайго эўрыстычнага класіфікацыйнага прынцыпу.

Але калі і не ўваходзіць у больш дэталёвае абмеркаванне закранутых тут пытанняў, а таксама цэлай гаймы тых, якія засталіся па-за рамкамі гэтых разважанняў, зразумела, што ўжо адна толькі ўстаноўка і ўнутраная гатоўнасць, матываваная анталагічнай і генетычнай укарэненасцю нашай культуры ў прасторы культур паўночнага кола, да развароту галоўнай метапалітычнай восі на 90° багата што змяняе ўжо ў аранжыроўцы нават наяўнага гістарычнага матэрыялу, у яго інтэрпрэтацыі, схіляе да пастаноўкі новых пытанняў, наогул правакуе радыкальную дэканструкцыю беларускай (ды еўрапейскай таксама) гісторыі.

8. Кантэкст кагнітыўнай геаграфіі

Сацыякультурная прастора Беларусі мае розныя вобразы. Унутраная разнастайнасць нацыянальнага самасузірання і дзяржаўна-грамадскай самаідэнтыфікацыі безумоўна сінхранізуецца з нашымі маладымі і ліберальнымі традыцыямі гістарычнага наратыву, нейкай сацыяльна-псіхалагічнай канвенцыйнасцю, з цяжкасцю, але дасяганай сярод чальцоў нацыі. Што датычыць поглядаў на Беларусь суседзяў, то мы маем справу з цалкам нам непадуладнай логікай пабудовы карцін нашай ідэнтыфікацыі (выкліканай зусім інакш пабудаванай сістэмай аргументацыі, не заўсёды падобнымі

геапалітычнымі інтарэсамі, стэрэатыпамі ўспрымання і г. д.). Тым не менш асабліва ва ўмовах досыць цеснай інфармацыйнай прасторы былога Савецкага Саюза, а таксама ў сувязі з нарастаючымі працэсамі глабалізацыі гэтыя «іншыя вобразы» нібы бумерангам б'юць па ўласным беларускім наратыве, калі часам аказваецца складаным «простае схопліванне» гэтай іншасці. Так, чужое можа здавацца сваім, іншае – мясцовым, а сваё для некаторых пластоў насельніцтва чамусьці ператвараецца ў чужое.

Тут мы можам назіраць таксама феномен урастання становячайся беларускай нацыянальнай самасвядомасці ва ўжо калісьці занятую і даўно зусім іначай інтэрпрэтаваную інтэлектуальную прастору. І гэта не заўсёды выклікае ў суседзяў-канкурэнтаў толькі пачуццё глыбокага і шчырага захаплення. Як адзначае, напрыклад, расійскі гісторык Аляксей Мілер пры аналізе расійска-ўкраінскіх адносін: «Мой галоўны тэзіс палягае ў тым, што на момант пачатку XIX ст. гэтая ўсходнеславянская супольнасць са ўсімі ўнутранымі перагародкамі валодала такой структурай, такой ступенню нявызначанасці ідэнтычнасцей і магчымасцей развіцця, што мы можам казаць аб існаванні, спаборніцтве самых розных праектаў нацыянальнага будаўніцтва. У кожнага праекта былі шанцы на поспех. Адпаведна ўзнікае пытанне, чаму адзін праект выйграў, а іншы прайграў, у якой ступені мы можам казаць аб завершанасці гэтага спаборніцтва… Пры такім падыходзе гісторыя фарміравання ўкраінскай нацыі, гісторыя ўкраінскага нацыяналізму, украінскага нацыянальнага руху становіцца, у пэўным сэнсе, цалкам неад'емнай часткай рускай гісторыі, гісторыі фарміравання рускай нацыі» [Миллер 2003:66]. З гэтага пункту гледжання расійскай новай імперскай гістарыяграфіі, нацыянальная ўкраінская прастора ёсць прадукт своеасаблівага буфернага трэння паміж расійскай і польскай імперыялістычнымі зонамі. Прыкладна такі ж падыход ужываецца гэтай даследчай групай, якую ўзначальвае Аляксей Мілер, і для аналізу беларускай нацыянальнай прасторы. Вядома, што тэма польска-расійскіх адносін (гл., напрыклад: [Unge et al. 2006]) як для расіян, так і для палякаў (асабліва іх інтэлігенцыі і палітычных эліт) – даўняя і хваравітая, і была б унутранай справай гэтых народаў, калі б паміж двума гэтымі, заўсёды досыць магутнымі, «каткамі» не ляжалі Украіна і Беларусь. «Рускі вобраз нацыянальнай тэрыторыі або «ідэальнай Айчыны» сфарміраваўся ў вострым канфлікце з адпаведнай польскай канцэпцыяй. Для палякаў «ідэаль-

най Радзімай», г. зн. якой яна павінна быць «па справядлівасці», была Рэч Паспалітая ў межах 1772 г. Такім чынам, польскі вобраз «ідэальнай Айчыны» ўключаў заўважную частку тэрыторыі з перавагай усходнеславянскага насельніцтва (сучасная Беларусь і частка сучаснай Украіны), якія руская грамадская свядомасць лічыла «спрадвечна рускімі». Менавіта гэтае ўзаемнае накладанне «ідэальных Айчын» і рабіла польска-рускі канфлікт непрымірымым, а канцэпцыя вялікай рускай нацыі, якая аб'ядноўвае Вялікую, Малую, Белую і Чырвоную Русь і якая сыходзіць каранямі ў Русь Кіеўскую, была галоўнай ідэалагічнай падставай для рускай пазіцыі ў гэтым канфлікце» [Миллер 2000:8] .

Палітычны і ідэалагічны працэс у гэтым рэгіёне заўсёды дапаўняўся яшчэ адным, на гэты раз метагеаграфічным момантам, гэта значыць асаблівасцямі ўспрымання земляў і народаў, якія ляжаць на Захад ад велікарускага цэнтра. Прыкладна з часоў валадарання Івана III (1440–1505) у масквацэнтрычным успрыманні кагнітыўная карта Усходняй Еўропы дзіўным чынам пачала скрыўляцца (падрабязней гл.: [Plokhy 2006:122–203]), спрадвечныя этнічныя тапонімы змешвацца. У выніку гэтага працэсу на момант далучэння земляў Рэчы Паспалітай да Расійскай імперыі «палякамі» бачыліся не толькі этнічныя палякі, але і важкія фрагменты праідэнтычнасцей сучасных беларусаў, украінцаў, літоўцаў, якія фарміруюцца ў гэтую эпоху. Гэта значыць такі генералізаваны вобраз «паляка» ў расійскай свядомасці заўсёды падлягаў пэўнай міфалагізацыі, так дарэшты не пераадоленай і да гэтага часу[1].

Аналізуючы расійскую версію працэсу стварэння «міфічнага паляка» з субстрату протабеларускай ідэнтычнасці, Міхаіл Далбілаў па матэрыялах, якія адносяцца да XIX ст., апісвае яшчэ адзін цікавы момант: «…афіцыйныя асобы і журналісты ахвотна падтрымліваюць міф, што мясцовыя польскамоўныя арыстакраты не былі ўласна палякамі, але «рэнегатамі» і здраднікамі праваслаўю, самой рускасці і памяці сваіх праваслаўных продкаў з Вялікага княства Літоўскага. Міхаіл Мураўёў, сумна вядомы сваімі рэ-

[1] Параўн.: [Окраины Российской империи 2006]. На наш погляд, гэтая кніга ўяўляе не толькі дыхтоўны выклад расійскага (г. зн. масквацэнтрычнага) канцэпту гісторыі гэтага рэгіёна. Але і сама гэтая даследчая праца ў відалі сваёй менавіта гэтай расійскай цэнтраванасці, спавяданай на парадыгмальным узроўні, уяўляе сабой прыклад працы расійскага метагеаграфічнага вектара, для якога сучасныя Украіна і Беларусь мусіць назаўжды застануцца заходнімі ўскраінамі.

прэсіямі, проста казаў пра іх як пра «польскіх памешчыкаў, якія раней былі рускімі» [Муравьев 1902:497], як быццам яны раптам змянілі сваю існасць і з гэтага моманту пержылі натуральную меру чалавечага жыцця…» [Dolbilov 2006:68]. У гэтым кантэксце барацьба нашага ўсходняга суседа з «польскім уплывам» нярэдка абарочвалася спробамі перабудовы спрадвечна мультыэтнічнага, шматмоўнага і поліканфесійнага беларускага этнасу для вылучэння з яго «сапраўднага элемента», які вызнае праваслаўе і да таго ж размаўляе на «велікарускай» мове[1].

Вобраз расійскага «Блізкага Захаду» стары, досыць даўно склаўся, згубіў пластычнасць, аднак захоўвае сваю дзіўную жывучасць, мімікрыруючы практычна праз усе формы сучаснага расійскага дыскурсу. Пры гэтым, прымаючы ў залежнасці ад акалічнасцей кансерватыўны або ліберальны вобраз, мары, жаданні і канкрэтныя дзеянні па стварэнні «вялікай рускай нацыі»[2] (узніклыя ў часы позняга Сярэднявечча) так і не страцілі дагэтуль у Расіі сваёй актуальнасці.

Не меней неадназначная тая ментальная карта, якую прапаноўвае для ўспрымання Беларусі Польшча. Перш за ўсё варта адзначыць, што тая спецыфічнасць ва ўспрыманні Беларусі, «татальнасць экспансіянізму», якая працінае ўсе пласты расійскай ментальнасці, праймае яе гісторыю, для польскай кагнітыўнасці, вядома, неўласцівая. Яе *mainstream*, безумоўна, упісваецца ў агуль-

[1] «Уяўная сустрэча дзвюх дагэтуль адчужаных адна ад адной частак адзінага народа апісвалася ў тэрмінах абуджэння ад доўгага і ледзь не стаўшым смяротным «сну», – па-славянафільскі аранжыраваны абыдзёнвы троп з арсеналу сучаснага еўрапейскага нацыяналізму. У дадатак да таго адмысловыя акцыі (пошук прадметаў «рускай» даўніны, асабліва эпохі да ўтварэння Рэчы Паспалітай, (псеўда) рэстаўрацыя праваслаўных храмаў, радыкальная рэвізія музейных і бібліятэчных калекцый, русіфікаванне польскіх тапонімаў і інш.) павінны былі ахапіць край цэлай сеткай бачных, эфектных знакаў рускай прысутнасці …» [Dolbilov 2006].

[2] Тэрмін «вялікая руская нацыя» разумеецца ў рамках даследчай парадыгмы Аляксея Мілера, які, у прыватнасці, выразна праяўляецца праз наступны пасаж: «Барацьба ж з украінскім рухам непасрэдна датычыла яшчэ і пытання аб цэласнасці рускага народа (для тых, хто верыў, што трыадзіная руская нацыя ўжо існуе) або аб тым, якія тэрыторыі і якое насельніцтва складуць то ядро імперыі, якое мелася быць кансалідавана ў рускую нацыю (для тых, хто аддаваў сабе справаздачу ў тым, што вялікая руская нацыя ўяўляе сабой толькі праект). Таму палітыка Пецярбурга ў Маларасіі і Беларусі павінна параўноўвацца менавіта з палітыкай Парыжа ў кантынентальнай Францыі і палітыкай Лондана на Брытанскіх астравах» [Миллер 2000:8].

наеўрапейскую традыцыю і таму не можа паведаміць амаль нічога спецыфічнага. Тым не менш свая лакальная спецыфіка поглядаў палякаў на Усход часам дае аб сабе знаць хай на атавістычным, але ў цэлым рэпрэзентатыўным узроўні філасофска-спекулятыўнага і геапалітычнага дыскурсу [Pomianowski 2004].

Добрай ілюстрацыяй польскай стратэгіі спецыфікі метагеаграфічнага канструявання «ўсходняга вектара» можа служыць артыкул Дарыуша Гавіна [Gawin 2004–2005:19–31]. Тут мы можам назіраць зачаравальны феномен ператварэння разважанняў аб гісторыі ў філасофскія спекуляцыі. Пачынаючы з крайняй ідэалізацыі цікавячай яго гісторыі Варшаўскага паўстання, аўтар затым пераходзіць да яе генералізацыі, да стварэння нейкіх транслімітарных вобразаў-стэрэатыпаў, у нашым выпадку – «польскай ідэнтычнасці». Шчырае захапленне сапраўднай гераічнасцю ўдзельнікаў Варшаўскага паўстання натхняе аўтара на татальную ідэалізацыю польскага народа, у тым ліку і праз пазначэнне яго «спрадвечных ворагаў» – Берліна і Пецярбурга (Масквы).

Складаныя ўзаемаадносіны Польшчы са сваімі галоўнымі канкурэнтамі на еўрапейскім тэатры ваенных дзеянняў ператвараюцца ў барацьбу ідэалаў, прычым па-рознаму афарбаваных. Зусім як у біблейскіх паданнях, у Дарыуша Гавіна Святло зноў змагаецца з цемрай, толькі гэтым разам Святло нейкім цудоўным чынам губляе сваю універсальнасць, набываючы выяўленую нацыянальную, г. зн. польскую афарбоўку. Пададзеная сістэма канструявання ідэальнай польскай ідэнтычнасці ўзыходзіць да класічных традыцый[1].

У геапалітычным разрэзе польская пазіцыя ў адносінах да свайго ўсходняга памежжа звычайна «характарызуецца барацьбой паміж інкарпаратыўным і федэратыўным падыходамі. Падчас Версальскіх мірных перамоў пасля Першай сусветнай вайны (калі Польшча была ўзноўлена як дзяржава) польская палітычная стратэгія апынулася на ростанях. Галава польскай дэлегацыі Раман Дмоўскі – лідэр нацыянальна-дэмакратычнага руху – быў больш прыхільны да інкарпаратыўнага падыходу. «Крэсы», вызначаныя межамі Польшчы 1772 года, павінны быць інкарпараваныя. Яго канцэпцыя не прадугледжвала якіх-небудзь правоў для людзей, якія жывуць на памежжы, гэтак жа, як і для тых, хто пражываў на тэрыторыі з пераважна няпольскім насельніцтвам. Ідэяй Дмоўскага была этнічна чыстая Польшча пад гегемоніяй Варшавы, пабудава-

[1] Наш аналіз гэтага феномена гл.: [Evarouskij 2006:51–54].

ная на аснове ранніх тэрыторый. Федэратыўны падыход (вядомы таксама як «ягелонская ідэя»), які, з іншага боку, падтрымліваў генерал Пілсудскі, казаў аб праве самавызначэння і самастойных палітычных інстытуцыях. Польшча жа, як мацнейшая з нацый, павінна была ўзяць на сябе абавязак абароны свабоды выбару для людзей, якія жывуць на памежжы…» [Unge et al. 2006:16].

У 70-я гады XX ст. апошняя ідэя, з аднаго боку, асацыяваная з «ягелонскай ідэяй», а з іншага – з дзейнасцю Пілсудскага, атрымлівае новае развіццё ў Юліуша Мерашэўскага, аднаго з бачных дзеячаў суполкі «Культура» Гедройца. Дадзеная геапалітычная канцэпцыя (дактрына Гедройца-Мерашэўскага)[1] атрымала свой выклад у артыкуле «Rosyjski «kompleks Polski» i obszar ULB» (Расійскі «комплекс Польшчы» і прастор УЛБ (Украіны, Літвы, Беларусі)), стаўшы класікай польскай геапалітыкі. Прызнаючы факт самога існавання польскага імперыялізму[2], артыкул утрымоўваў наступныя фундаментальныя палажэнні.

«Перакананне ў тым, што Польшча павінна адмовіцца ад усіх сваіх прэтэнзій на УЛБ, уключаючы і гістарычна важныя гарады – Вільнюс, Львоў і Гародню, і прыняць іх поўную незалежнасць (Украіна, Літва і Беларусь – гэта натуральныя партнёры Польшчы, а не васалы).

Перакананне, што праз падтрымку незалежнасці УЛБ знікне сам аб’ект польска-расійскага канфлікту. Адпаведна, гэта ёсць першачарговая перадумова добрых адносін паміж гэтымі дзвюма дзяржавамі.

Перакананне, што гэта ж пойдзе на карысць і самой Расеі».

Відавочна, што дактрына Гедройца-Мерашэўскага толькі часткова прыглушае цывілізатарскі пафас, які прысутнічаў як ва ўсходнім вектары палітыкі Пілсудскага, так і ў тых ранніх польскіх нацыянальных пабудовах, канцэптуалізаваных як «ягелон-

[1] Падрабязны аналіз дактрыны Гедройца-Мерашэўскага гл.: Wilhelm Unge, Monika Zamarlik, Marcin Mączka, Piotr Fudala, Mateusz Tobiczyk, Łukasz Wojcieszak. Polish-Russian Relations in an Eastern Dimension Context FOI-R–2008-SE. – June 2006. – P. 15–21; Cf. Eberhardt Piotr. Twórcy polskiej geopolityki. – Arcana; Kraków, 2006. – P. 239–260.

[2] «Ці сапраўды мы развіталіся з гэтай імперскай тэндэнцыяй, а гістарычны «польскі комплекс» Расіі беспадстаўны? Не думаю. Многія сучасныя палякі мараць не толькі аб польскіх Львове і Вільні, але нават і польскіх Мінску і Кіеве. Многія лічаць ідэалам незалежную Польшчу ў федэрацыі з Літвой, Украінай і Беларуссю. Іншымі словамі, альтэрнатывай расійскаму імперыялізму можа быць толькі польскі імперыялізм, і так было заўсёды» [Mieroszewski 1997:356].

ская ідэя». Тым не менш мадэль «польскай ідэнтычнасці», пабудаваная ў канве «святла свабоды, якое змагаецца з цемрай «усходняга дэспатызму», непазбежна і традыцыйна меркавала наяўнасць паміж імі неафармленага шэрага народа, нейкіх «людзей памежжа», з-за сваёй неакультуранасці непадлеглых больш дакладнай культурнай і геаграфічнай ідэнтыфікацыі.

Прамежкавасць вонкавага дыскурса, як і дзесяціголдзі таму, працягвае аказваць свой, не заўсёды спрыяльны, уплыў і на пабудову ўнутраных мадэляў пераасэнсавання беларускай кагнітыўнай прасторы. Можна паспрабаваць з пазіцый посткаланіяльнай метадалогіі ігрàцца з Беларуссю як з гаймай руін [Бабкоў 2005]. Вельмі папулярным кірункам тут з'яўляюцца таксама так званыя «крэольскія штуды» (*the Creole Studies*), калі для беларускага нацыянальнага развіцця шукаюцца некаторыя мадэлі, падобныя на лацінаамерыканскія [Абушэнка 2003; Абушенко 2004]. Часам Беларусь вытлумачваецца як «Зямля Паміж» (*the Land Between* – апрычоная цывілізацыйная зона, якая вызначаецца рознымі знешнімі культурнымі пластамі са шматлікімі супярэчлівымі ўздзеяннямі), г. зн. як нейкі транзітны калідор, аб якім, акрамя таго, што ён «паміж», больш нічога сказаць немагчыма. Як адмысловае выйсце з існага геапалітычнага тупіка «Зямлі Паміж» разглядаецца неабходнасць пошукаў аўтэнтычнай альтэрнатывы [Санько 1997], нейкай першапачатковай (*primordial*) займанай беларусамі тэрыторыі, альтэрнатывы, якая ў гэтым сэнсе з'яўляецца «рэмейкам» пачатковых элементаў беларускай філасофскай і гістарычнай традыцыі першай чвэрці дваццатага стагоддзя.

Між тым сучасная беларуская кагнітыўная карта можа мець і іншае, менш радыкальнае і больш вольнае ад асобы аўтара, пытанне. Стэрэатып як сваёй, так і суседняй прасторы, які нарадзіўся ў нетрах якой-небудзь нацыі, – гэта, як правіла, яе ўнутраная справа, той «сакральны ідал», які заўсёды дасціпна засцерагаецца, таму слабая рухомасць «нацыянальнага вобраза» нашых суседзяў – справа непазбежная. Заслугоўваюць сарказму немінучыя спробы любой нацыі (якая лічыць сябе дарослай) павучаць сваіх суседзяў праз калісьці створаныя міфы аб іх выключных маральных якасцях, хвалебнай гісторыі і інш. Але, пачынаючы апраўдвацца, прызнаючы сваю непаўнавартаснасць (напрыклад, недаеўрапейскасць, крэольскасць, памежнасць) або, наадварот, будуючы свае міфы, якія здаюцца нам больш гучнымі, ці не прыпадабняемся мы да нашых пыхлівых суседзяў?

З пункту гледжання пераадолення ўсіх тых інтэлектуальных парадоксаў, якія былі апісаныя вышэй, стварэнне канцэптуальна цэласнай і тэмпаральна-паслядоўнай гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі выконвае яшчэ адну важную задачу. *Гэты складаны працэс філасофскай творчасці імпліцытна накіраваны на гамагенізацыю беларускай кагнітыўнай прасторы.*

Класічнае цэнтраванне краіны вакол яе ўнутранага інтэлектуальнага і палітычнага ядра, засяроджванне краіны, увага нацыі перш за ўсё да самой сябе, уласных праблем, асабліва інтымных гістарычных каранёў, з’яўляецца першым крокам да разбурэння іміджу «прахадного двара», нейкага «памежжа», якое не мае ні рэальных межаў, ні ўласнага лёсу, ні адчувальнага цэнтра. І ў гэтых адносінах цэласная гісторыя нацыі і кансалідацыя інтэлектуальнай і палітычнай эліты вакол яе становяцца магутным фактарам пераадолення гадамі культываванага, як звонку, так і знутры, пачуцця непаўнавартаснасці беларускай нацыі, так і своеасаблівай процівагай усім тым стэрэатыпам, гэтак блізкім сэрцу нашых суседзяў.

Аднак, пры канструяванні такога цэнтра нельга забываць аб ілюзорнасці любога, як геаграфічнага, так і кагнітыўнага, цэнтра, а таксама ўсякай «уяўнай супольнасці», у тым ліку і нацыянальнай. Так ужо склалася ў нашым прафесійным асяроддзі, што прыярытэтам любога філасофскага дыскурса, мабыць, ужо з эпохі Асветы стала *cogito*, а гэта азначае, што ў любой сучаснай гісторыка-філасофскай канцэпцыі вышэй разважанняў аб грамадстве або супольнасці будзе запытанне аб чалавеку. Сканструяваная тытульнасць беларускай нацыі пры напісанні сваёй гісторыі абавязкова запатрабуе наступнага кроку. Беларусы, ужо не баючыся страціць сваю тытульнасць, навучацца ўспрымаць нармальна той факт, што хтосьці памкнуўся адначасова быць «праўдзівым беларусам», прыхільнікам рускай літаратуры, абаронцам польскай адукацыі і адэптам французскага постмадэрнізму. Падобнае цягнецца да падобнага, убіраючы ў сябе тое, што не супярэчыць яго гамагеннасці. Шматбаковая асоба, як і шматбаковае грамадства, мае магчымасць быць падобнай на многіх. Гэта яна робіць, усталёўваючы асобнымі фрагментамі сваёй сутнасці сувязь з падобнымі фрагментамі іншых культур. Так, у нашым прыкладзе праз літаратуру – з Масквой, праз філасофію – з Парыжам, праз адукацыю – з Варшавай, застаючыся ў сваёй гэтай шматстайнасці дзіцём сваёй Радзімы, грамадзянінам Рэспублікі Беларусь.

9. Практыкі арганізацыі гісторыка-філасофскага пошуку

Гісторык – у літаральным перакладзе назвы гэтай прафесіі са старажытнагрэчаскай – той, хто бачыць, свайго роду *paparazzo*, які зафіксаваў падзею для захавання яе нашчадкам. У такім выпадку, якую функцыю можа выконваць гісторык філасофіі? Функцыю сляпога гісторыка або ролю нейкай піфіі, якая вяшчуе аб тым, што бачнасцю не валодае? Бо мы, вядома, вывучаем тэксты, наборы літар, шукаючы там нейкія сэнсы. Сэнсы, у сваю чаргу, ёсць толькі фіксацыя нейкай думкі-ідэі. Такім чынам, філосаф, вывучаючы спадчыну калегі, загадзя ўжо не з'яўляецца сведкам, ён з'яўляецца інтэрпрэтатарам. Інтэрпрэтацыя з'яўляецца базавай працэдурай для пабудовы любога філасофскага тэксту. Пры гэтым, як правіла, мы можам казаць аб трох асноўных тыпах парадку інтэрпрэтацыйнага працэсу. Гэта – «інтэрпрэтацыя рэальнасці» (аб'ектыўнай і інтэрсуб'ектыўнай), «інтэрпрэтацыя «Я» і, нарэшце, «інтэрпрэтацыя інтэрпрэтацыі». Прыведзеныя вышэй адрозненні з'яўляюцца абстрактнымі, таму што пры пабудове любога філасофскага тэксту ўсвядомлена або неўсвядомлена яго аўтар камбінуе гэтыя базавыя тыпы. Тым не менш для розных кірункаў філасофскай творчасці прынята абапірацца на адзін з гэтых трох базавых кірункаў інтэрпрэтацый.

У прыватнасці, гісторыя філасофіі звычайна разглядаецца як трывалы ў часе дыялог для перадачы сэнсу ад адной генерацыі філосафаў да іншай. Гэта значыць, атрымліваючы ў якасці дынамічнай інтэрпрэтацыйнай мадэлі вызначаную структуру сэнсаў, гісторык філасофіі, ствараючы свой уласны тэкст, накладвае на трансляваныя сэнсы чарговы кантэкст, выпрабляючы сваю рэсімвалізацыю. Такім чынам, зноў створаная філасофская інтэрпрэтацыя набывае амбівалентную канструкцыю. У аснове яе ляжыць нейкі ўмоўна-першасны субстрат, які ўжо існаваў раней у выглядзе грамадскага або асабістага запыту. Новая рэсімвалізацыя ёсць мадыфікацыя мінулых варыянтаў адказаў для задавальнення сучаснай для таго або іншага філосафа структуры запыту.

Найбольш універсальныя з такіх запытаў абавязкова звязаныя з пытаннямі наступнага выгляду: «Хто мы?», «Чаму мы тут?», «Для чаго мы існуем?», «Якая наша будучыня?» Пры гэтым філасофія як «першая навука» пры вырашэнні гэтай праблемы шмат у чым падобная да медыцыны. Так, апошняя абавязаная лячыць

незалежна ад узроўню яе пазнання чалавека. Філасофія, з тых часоў, як яна выкрышталізавалася з міфалогіі, выконвае падобныя запыты грамадства. У мэтах захавання стабільнасці соцыума або забеспячэння яго накіраванай трансфармацыі філасофская дзейнасць прадухіляе сацыяльную сферу ад яе несанкцыянаванага раскрыцця, што ў выпадку парушэння сацыяльнай парадыгмы вядзе да хаосу. З іншага боку, гэтыя адказы, а таксама метады іх пабудовы з'яўляюцца унікальнымі ідэнтыфікатарамі, якія дазваляюць нам судзіць аб усёй духоўнай арганізацыі сацыяльнага арганізма. Анталагічныя функцыі філасофіі на працягу ўсяго яе развіцця дапаўняюцца выяўленымі пазіцыямі, датычна каштоўнасных і эстэтычных нарматываў, а таксама метадамі пазнання рэальнасці.

З часоў спрадвечных ні адна духоўная культура не стваралася на пустым месцы. Яна немінуча абапіралася на аўтарытэт мінулага, спасылаючыся на дасягненні сваіх продкаў, і пераймала прапанаваныя імі адказы на фундаментальныя пытанні існавання. Пры гэтым маглі назірацца тры розныя падыходы да ўспрымання мінулага. З аднаго боку, філасофская творчасць нават у часы свайго стабільнага сярэднявечнага існавання заўсёды мела ў сваёй аснове крытыку. Дыспут і дыскусія ў самай жорсткай і бескампраміснай форме ляжаць у аснове развіцця філасофіі. У шырэйшым сэнсе надыходзячае новае павінна неяк адрозніць сябе ад старога. Таму, уключаючы ў свой духоўны корпус дасягненні мінулага, тая або іншая становячаяся культура відавочна або няяўна падкрэслівала і сваё адрозненне.

З іншага боку, чалавечая цывілізацыя імкнулася да пераемнасці. Гэта значыць кожны індывід у працэсе свайго выхавання заўсёды атрымлівае нейкі вобраз мінулага і пэўныя духоўныя карані, якія эксплiцытна ўваходзяць ў яго памяць. Менавіта светапоглядная сфера, якая ахоўвае быццё сацыяльнага арганізма, перш за ўсё мае патрэбу ў падмурку. Такім чынам, дзякуючы выхаванню і адукацыі памяць асобы адсоўваецца далёка назад ад кропкі яе ўласнага існавання.

І нарэшце, развіццё грамадства звычайна мае дзве асноўныя фазы: эвалюцыю і рэвалюцыю. У апошнім выпадку ў выніку калізій любога роду, нараўне з іншымі шматлікімі духоўнымі зменамі, як правіла, адбываецца глыбокая дэфармацыя гістарычнай памяці. Будуючы новую сучаснасць, рэвалюцыя, нараўне з той гістарычнай структурай, якую яна разбурыла, часта не прызнае і яе бачанне мінулага, пакідаючы асобу на доўгі або кароткі час без яе духоўных

каранёў. Аднак увесь досвед развіцця чалавецтва паказвае нам, што сітуацыя «чалавек без мінулага» не можа існаваць працяглы час. Таму ўслед за разбурэннем старой парадыгмы мінулага, як правіла, пачынаецца фарміраванне новай, калі небяспечныя або абыякавыя для новай сацыяльнай структуры гістарычныя артэфакты аддаюцца забыццю, а бліжэйшыя для яе ўсхваляюцца і кананізуюцца. Такім чынам, аднаўляецца парушаная рэвалюцыяй сацыяльная сфера і яе гістарычныя карані.

Разгледжаныя намі вышэй тыпы інтэрпрэтацыі і віды стаўлення да мінулага выяўляюцца ва ўсіх феноменах філасофскай і іншай духоўнай творчасці. Асобны тэкст, творчая эвалюцыя філосафа, сацыякультурная карціна той або іншай эпохі, а таксама духоўная дынаміка нацыянальнай або цывілізацыйнай фармацыі ў цэлым уяўляюць сабой складанае перапляценне шматстайных разнавіднасцей інтэрпрэтацый, аб’яднаных вакол рашэння вузкага кола пытанняў, якія адносяцца да асноў светабудовы.

Дзеля традыцыі любая гісторыка-філасофская тэма з’яўляецца правамернай і заканамернай. Ва ўсіх выпадках падобная і структура навуковага пошуку. Прафесійна гісторык філасофіі разглядае розныя віды спекулятыўных канструкцый ад самых простых (філасофскі тэкст) да найбольш складаных (духоўная гісторыя чалавечай цывілізацыі). Даследуюцца перадумовы ўзнікнення таго або іншага філасофскага феномена, навацыі, прынесеныя падчас яго стварэння, значэнне зробленага для будучыні. Вялікае месца ў працы гісторыка філасофіі займае таксама вытлумачэнне або нават перавытлумачэнне тэксту, створанага яго папярэднікамі для таго, каб гэты тэкст быў зразумелы сучаснікам.

Аднак з ускладненнем аб’екта даследавання адбываецца значная мадыфікацыя задач. Найбольш гэты факт відавочны, калі ад працы над асобнымі тэкстамі або творчасцю філосафаў, разгляданых у якасці значных, мы пераходзім да вывучэння эпохі. Перш за ўсё заўсёды трэба ўлічваць, што эпоха ў адрозненне ад тэксту ёсць не інтэрсуб’ектыўная рэальнасць, а творчая канструкцыя, створаная значна пазней вывучанага часу з крытэрыямі, якія валодаюць выражанай штучнасцю.

Падчас даследаванняў пэўнай філасофскай культуры, якая лакалізуецца не толькі ў часавай працягласці, але і ў пэўнай геаграфічнай прасторы, рашэнне праблемы яе сінхранізацыі з агульнапрынятымі схемамі прыводзіць да дадатковых складанасцей. Напрыклад, у выпадку беларускай нацыянальнай культуры яе

падзел на такія перыяды, як Антычнасць, Сярэднявечча, эпоха Адраджэння, Новы час, будзе адрозніваецца яшчэ большай умоўнасцю, чым на патэрне агульнацывілізацыйнага аналізу. З іншага боку, гісторыя філасофіі, як любая навука, нязменна нясе на сабе пячатку кансерватызму, з якім любы навуковец, які працуе ў гэтай галіне, павінен лічыцца. Дзеля гэтай кансерватыўнасці ў выпадку стварэння нацыянальнай гісторыі філасофіі навуковец сутыкаецца з дзвюма аднолькава небяспечнымі альтэрнатывамі. Спробы сінхранізацыі лакальнага кантынууму з агульнацывілізацыйнымі схемамі непазбежна прыводзяць да скажэнняў. Стварэнне ўласнага крытэрыя падзелу нацыянальнай гісторыі паграджае выключэннем апошняй з агульнасусветнага кантэксту.

Належыць адмыслова спыніцца на праблеме верыфікацыі дасяганай даследчыкамі цэласнасці наратыву. Відавочна, што любы тэкст, прэтэндуючы абагульніць вынікі якога-небудзь даследавання, адным з крытэрыяў дабраякаснасці мае сістэматычнасць выкладу, што прадугледжвае перш за ўсё ўнутраную лагічнасць, узаемазвязанасць асобных кампанентаў. У гісторыка філасофіі, як, зрэшты, у любога іншага навукоўца, які займаецца гістарычнымі даследаваннямі, узнікае спакуса атаясаміць дасягнутую ім цэласнасць з тымі рэальнымі структурнымі ўзаемасувязямі аб’екта, якому ён аддае свае творчыя сілы. Не патрабуе доказу той тэзіс, што нават пры даследаванні самага дробнага факта духоўнай гісторыі яго інтэрпрэтацыйная мадэль ні ў якім разе не будзе люстраным адбіткам арыгінала. У самым найпрасцейшым выпадку, напрыклад пры даследаванні канструкцыі філасофскага тэксту, арыенцірам для цэласнасці інтэрпрэтацыі можа быць тая сістэматычнасць і лагічнасць, якую задае сам тэкст. Гэта значыць дасціпнае герменеўтычнае даследаванне можа ахінуць новую інтэрпрэтацыю ў зыходную форму, перададзеную ў практычна нескажоным выглядзе. Таму ў атрыманай інтэрпрэтацыі вельмі правамерныя не толькі запыты аб тым, як думалі тыя філосафы, якія сталі аб’ектам цікавасці новага аўтара, але і акуратнае ўключэнне ў выніковую інтэрпрэтацыйную структуру нейкіх новых, асабіста афарбаваных момантаў, якія герменеўтык вольна або мімаволі далучае да перадаваных сэнсаў.

Гэта значыць нават самае добрае і дасканалае герменеўтычнае даследаванне не можа абгарнуць новую інтэрпрэтацыю ў зыходную форму. Таму новая форма малюецца ўяўна, але ў выглядзе, які падобны зыходнаму. Такім чынам, і ў гэтым на першы погляд про-

стым выпадку пры азнаямленні з даследаваннем, якое датычыць тэксту Іmануіла Канта ці, напрыклад, Францыска Скарыны, мы працуем не з люстэркам, а з інтэрпрэтацыяй арыгінала, які ўтрымоўвае новыя сэнсы, дададзеныя аўтарам. Таму к гэтаму новаму тэксту правамерныя пытанні не толькі аб тым, як думалі тыя філосафы, якія сталі аб’ектам цікавасці даследчыка, але і пра яго тонавае, асабістае, што гэты аўтар наўмысна або мімаволі далучыў да перадаваных сэнсаў. Гэтая праблема, якая, вядома, з’яўляецца абстрактнай па стаўленні да творчасці сучасных гісторыкаў філасофіі, дадае дадатковыя цяжкасці пры даследаванні аналагічных тэкстаў, напісаных у больш раннія эпохі. Бо любы гістарычны феномен (як духоўнай, так і матэрыяльнай культуры), як правіла, з’яўляецца нам ужо ў форме інтэрпрэтацыі, якую мы за адсутнасцю больш ранніх сведчанняў змушаны прымаць за зыходную форму. Напрыклад, аб ранняй старажытнагрэчаскай міфалогіі мы звычайна даведваемся ад Гамера, пачатковыя славянскія паданні аб свеце мы змушаны рэканструіраваць на аснове іх хрысціянскіх крытыкаў, для першых крокаў еўрапейскай гісторыі аўтарытэтам з’яўляецца рымскі гісторык Тацыт. Спіс гэты можна працягваць. Відавочна, што ва ўсіх прыведзеных выпадках мы судзім аб тым або іншым феномене па яго інтэрпрэтацыях, прычым па тых, якія зроблены, мажліва, не ў тую эпоху, аб якой напісана ў тым ці іншым трактаце. Гэта значыць, што інтэрпрэтацыя, якая атаясамліваецца з апісанай рэальнасцю, мае і свае асабістыя тэмпаральныя аксіялагічныя, фенаменалагічныя і маральныя ўсталёўкі. У гэтых летуценных умовах гісторык або філосаф, якога зацікавіла тая або іншая праблема, бярэцца за няўдзячную працу: чысціць больш ранні сэнс ад пазнейшага ў той час, калі і першы і апошні ўжо сталі гісторыяй. Так часам з’яўляецца вельмі спрэчная мадэль, калі нашчадак пачынае крытыкаваць сваіх папярэднікаў за няправільна зразуметыя сэнсы. De mortuis aut bene aut nihil[1].

Пры пераходзе да гісторыка-філасофскага вытлумачэння эпохі праблема верыфікацыі вынікаў шматкроць ускладняецца. Па-ранейшаму чытач чакае ад гісторыка філасофіі цэласнага, лагічна выверанага тэксту, які дае ўяўленне аб дынаміцы духоўных працэсаў, але ў гэтым выпадку ў шырокіх часавых або прасторавых рамках. Большасць даследчыкаў дасягаюць гэтага, калі даюць той або іншы варыянт канцэптуалізацыі аналізаванага матэрыялу, прапаноў-

[1] Аб памерлых кажуць добра альбо нічога.

ваюць варыянты інтэрпрэтацыі вызначаных часавых прамежкаў, якія для большасці чытачоў здаюцца пераканаўчымі. Аднак у выпадку філасофіі эпохі верыфіцыраванне прапанаванай аўтарам схемы робіцца складаным. Справа ў тым, што сама гісторыя з'яўляецца своеасаблівым далакопам духу. Пераход таго або іншага культурнага асяроддзя ў вобласць гістарычнай памяці, як правіла, прыводзіць да разбурэння дзейснай на момант існавання гэтага асяроддзя складанай сістэмы ўзаемасувязі. Даследчык, які жадае даць інтэрпрэтацыю той або іншай эпосе, апынаецца перад грудай аскепкаў, якую ён мусіць скласці ў цэласную мазаіку. У гэтым дачыненні магчымыя два асноўныя варыянты:

1. Калі эпоха не вельмі аддаленая ад часу аўтара даследавання, ён сутыкаецца з такой грудай аскепкаў, вывучэнне якіх для яго фізічна не магчыма. Аўтар змушаны выбіраць, адлучаючы важнейшае ад меней значнага.

2. З іншага боку, пры вялікай аддаленасці эпохі фрагменты становяцца адзінкавымі. І ў гэтым выпадку аўтар змушаны вырашаць процілеглую задачу. Для дасягнення цэласнасці малюнка ён павінен сам дамалёўваць вялікія кавалкі палатна з апорай на ўласны вобраз той эпохі, якую ён вывучае. У рамках працы па рэканструкцыі эпохі гісторыку філасофіі часта прыходзіцца вырашаць яшчэ адну задачу: выяўляць філасафемы ў неэксплiцыраваных формах філасофіі. Такімі формамі першым чынам з'яўляюцца мастацкія творы, помнікі тэалогіі, выяўленчае мастацтва, музыка, юрыдычныя дакументы. Ва ўсіх паказаных вышэй выпадках, за выключэннем права, мы маем перад сабой так званыя нерацыянальныя формы творчасці або артэфакты начной, ірацыянальнай часткі чалавечай актыўнасці, якая не лічыць сябе звязанай ні з якімі навуковымі нормамі, не прэтэндуе на цэласнасць і сістэматычнасць. У гэтым выпадку дзейнасць філосафа прыпадабняецца дзейнасці псіхааналітыка, калі па фактах творчай дзейнасці Самасці робіцца спроба рэканструяваць саму Самасць, выказаць на строгай філасофскай мове стаўленне да свету, нейкія цэласныя маральныя арыентацыі. У гісторыі айчыннай філасофіі такія ўнутраныя формы існавання з'яўляюцца пераважнымі амаль на ўсім працягу яе развіцця. Таму стварэнне духоўнай карціны эпохі, як інтэрпрэтацыйнай працэдуры, праходзіць праз некалькі стадый. Спачатку прыкладаюцца велічэзныя намаганні, каб сабраць максімальную колькасць крыніц (незалежна ад іх стылістыкі і жанру творчасці). Потым ажыццяўляецца іх складаны аналіз з мэтай выяўлення тых светапогляд-

ных падстаў, на якіх дадзены твор можа быць напісаны. І нарэшце, на падставе зробленай працы даецца версія філасофскай характарыстыкі эпохі. Аднак, як правіла, для цэласнасці такой характарыстыкі выкарыстоўваюцца і пазнейшыя інтэрпрэтацыі артэфактаў. І тады перад гісторыкам філасофіі ўзнікае дадатковая праблема: ачышчэння пазнейшых інтэрпрэтацый ад прынесеных сэнсаў.

Пры пабудове інтэрпрэтацыйнай мадэлі эпохі даследчыку прыходзіцца вырашаць яшчэ адну праблему. Паколькі пры стварэнні поўнай характарыстыкі духоўнага жыцця таго або іншага часу важна не толькі ажыццявіць рэканструкцыю ўсіх болей або меней істотных духоўных працэсаў, але і правільна расставіць прыярытэты паміж імі. Аддзяліць тое, што дамінавала ў дадзеную эпоху, ад неістотнага. На гэтым шляху навукоўца можа чакаць сур'ёзная спакуса, бо, як правіла, зыходнай кропкай любога даследавання, асабліва такога, якое прэтэндуе на канцэптуальнае абагульненне, служыць светапоглядная матрыца сучаснасці або тых духоўных рэалій, якія атачаюць навукоўца ў яго паўсядзённым жыцці. Таму, напрыклад, у часы нядаўняга савецкага мінулага ў аддаленых эпохах нязменна вышукваліся «барацьбіты за народнае шчасце», якія, натуральна, падчас іх пражывання не заўсёды і зусім не абавязкова знаходзіліся на той вяршыні славы, на якую іх узвялі далёкія нашчадкі. Мы ўжо казалі вышэй аб эвалюцыйным і рэвалюцыйным шляху развіцця. Рэвалюцыя, заснаваная на прынцыпе «Хто быў нікім, той стане ўсім», па-за залежнасцю ад свайго класавага характару заўсёды ператрэсвала мінулую рэальнасць, а прынцып «Гісторыю пішуць пераможцы» замацоўваў гэтае разбурэнне ў канцэптуальна лагічную форму.

Паказаныя вышэй цяжкасці, якія наносяць свой катэгарычны адбітак на працэс верыфікацыі атрыманых даследчыкам вынікаў, прымушаюць шматлікіх гісторыкаў наогул пазбягаць такіх абагульненняў, як гісторыя эпохі, і засяроджвацца на надзвычай дробных аспектах мінулага. Натуральна, што звужэнне аб'екта даследавання дазваляе звесці ўсе паказаныя вышэй цяжкасці да мінімуму. Аднак нават разуменне ўсёй неадназначнасці інтэрпрэтацыі «вялікіх карцін гісторыі» не можа быць адказам на нязменныя запыты грамадства мець такія карціны. Неадназначнасць і шматбаковасць любога абагульнення эпохі ўтойвае ў сабе яшчэ адну небяспеку: прымусовыя інтэрвенцыі ўнутр тэксту светапоглядных усталёвак самога даследчыка, яго сённяшняга бачання

рэальнасці, унутраных перакананняў, палітычных арыентацый і рэлігійных усталёвак. Такім чынам, заўсёды ўзнікае рызыкаператварэння поля духоўнай гісторыі ў арэну сённяшніх палітычных баталій, калі даследчык у напісанні гісторыі знаходзіць не толькі «задавальненне навукоўца», але і пацверджанне сваім палітычным поглядам і рэлігійным перакананням. Аднак калі прымусовая інтэрвенцыя, як правіла, паддаецца эксплікацыі і элімінацыі, то поўнае аддзяленне суб'екта-навукоўца ад напісанага ім тэксту, мусіць, не ўяўляецца магчымым. І нават пры самай цвёрдай усталёўцы пакінуць самога сябе ў сучаснасці, апускаючыся ў мінулае, інтэрпрэтацыя інтэрпрэтацыі як канцэптуальны вынік гісторыкафіласофскага даследавання эпохі ўсё роўна будзе знаходзіцца ў сінкрэтычнай сувязі з іншымі вобразамі-інтэрпрэтацыямі (інтэрпрэтацыі рэальнасці і інтэрпрэтацыі самога сябе).

Відавочна, што інтэрпрэтацыйная мадэль нацыянальнай гісторыі філасофіі ў цэлым па сваёй складанасці і неадназначнасці паднімаецца на парадак вышэй, чым гісторыя філасофіі гісторыі. Першым чынам, калі гісторыя філасофіі тэксту, а таксама даследаванне духоўнага шляху персаналій яшчэ могуць быць фактам творчасці адзінкавага аўтара, які здольны захаваць унутраную логіку на працягу ўсяго выкладу, то ўжо на стадыі філасофіі эпохі яе поўнае даследаванне, пры якім пабудова карціны пачынаецца з адзінкавых сэнсаў адзінкавых тэкстаў, уяўляецца праблематычным. Мы маем адзінкавыя прыклады такіх даследаванняў, якія скончыліся поспехам. Так, у расійскай філасофіі ў якасці прыкладу такіх прац можна прывесці кнігі А. Лосева, прысвечаныя Антычнасці і Адраджэнню. Аднак ужо на ўзроўні філасофіі эпохі гэтыя адзінкавыя выключэнні пацвярджаюць агульныя правілы, бо колькасць запытаў на такія правілы несувымерна большая, чым лік аўтараў, здольных іх прадставіць. Калі ж мы гаворым пра гісторыю супольнасці, выглядам якой з'яўляецца нацыянальная гісторыя філасофіі, любыя заявы аўтара аб яго намеры прадставіць індывідуальныя версіі сваёй працы наогул не могуць разглядацца сур'ёзна, таму што гэтая праца не можа ўкласціся ў любыя, нават самыя геніяльныя чалавечыя магчымасці. Гісторыя філасофіі нацыі заўсёды з'яўляецца калектыўнай працай, якая аб'ядноўвае ў сабе галасы і сучасных навукоўцаў, і навукоўцаў, якія ўжо пайшлі з жыцця. У гэтых умовах дасягненне цэласнасці і сістэматычнасці канчатковага прадукту патрабуе сапраўды ўсеабдымнай працы. З аднаго боку, для нас заўсёды важныя перша-

пачатковыя сэнсы, закладзеныя ў тым або іншым філасофскім тэксце, які ўключаецца ў корпус нацыянальнай гісторыі філасофіі. З іншага боку, неабходна надзвычайная павага да працы таго або іншага аўтара, думкі якога выкарыстоўваюцца пры стварэнні такой гісторыі. І, нарэшце, трэцяе – аб'ядноўваючы розныя часавыя зрэзы ў адзінае цэлае, мы бяром на сябе вельмі няўдзячную задачу: злучыць заўсёды неадназначную сучаснасць з яшчэ больш загадкавым мінулым. Гісторыя сацыяльнай супольнасці амаль заўсёды выкарыстоўваецца для дзвюх асноўных мэтаў: альбо для абгрунтавання правамернасці яе цяперашняга існавання, альбо для рашэння процілеглай задачы – паказаць неадпаведнасць мінулага сучаснасці. І тут мы з вобласці чыстай навукі перамяшчаемся ў вобласць палітычнага. Нядзіўна тое, што на шматлікіх этапах развіцця розных нацый часцяком мелася некалькі версій нацыянальнай гісторыі, праз якую іх прадстаўнікі высвятляюць свае палітычныя адносіны. Аднак усе складанасці і неадназначнасці, якія ўзнікаюць пры пабудове любой мадэлі гісторыі філасофіі супольнасці, недастатковыя для таго, каб адпрэчыць ідэю неабходнасці такой гісторыі. Усё ў свеце мінае, і наша сённяшняе існаванне, мусіць, калісьці стане часткай нейкай новай гісторыі. Можна таксама шмат спрачацца аб выпадковасці нашага цяперашняга нацыянальнага развіцця. Тая сітуацыя пераадолення рэвалюцыі, у якой мы сёння знаходзімся, натуральна, выяўляе феномен адрознасці гістарычных каранёў. Дасягненні, атрыманыя ў выніку даследавання айчыннай духоўнай гісторыі, яшчэ не сталі цвёрдым фактам для грамадскай свядомасці. Аднак досвед тых краін, якія знаходзяцца на доўгай стадыі развіцця, паказвае нам, што і ў цяперашні час найбольш значныя падзеі, рашэнні, паваротныя вехі абгрунтоўваюцца іх гістарычнай заканамернасцю або пераемнасцю. На фактах з нацыянальнай гісторыі выхоўваюцца новыя пакаленні. Такім чынам, праведзеная праца па інтэрпрэтацыі духоўнасці займае годнае месца ў сферы грамадскай свядомасці, падтрымлівае стабільнасць соцыума і забяспечвае яго ўстойлівае развіццё. Бо сапраўдная кніга па гісторыі філасофскай думкі нацыі ёсць своеасаблівы мемарыял усім адышоўшым навукоўцам, таму што яны бралі на сябе падзвіжніцкую (а ў смутны час і няўдзячную) задачу гадавання беларускай нацыі, канструявання яе духоўных асноў.

Гісторыя, падобна філасофскай спекуляцыі, вольна або мімаволі імкнецца да сістэматычнасці. Нам заўсёды неабходная завяршальная

кропка, якая, як правіла, абапіраецца на рэаліі, найболей блізкія навукоўцу. У выпадку гістарычнага даследавання такімі рэаліямі з'яўляецца актуальная сацыяльная памяць, а таксама існыя на момант напісання гістарычнага аповеду геапалітычныя арыентацыі той або іншай краіны. Нельга адмаўляць уплыў на фон гістарычнага або гісторыка-філасофскага даследавання ідэалагем, спавяданых кіруючай *élite*, а таксама сацыяльна-псіхалагічнага фону грамадства, «агульных каштоўнасцей». Магчымы яшчэ адзін момант дэтэрмінацыі гістарычнага даследавання, які ўмоўна можна назваць дэтэрмінацыяй будучыняй. У гэтым выпадку ў гісторыі вышукваюцца і ідэалізуюцца тыя моманты, якія найбольш поўна адпавядаюць уяўленням навукоўца аб сваёй будучыні і будучыні сваёй краіны.

«Сучаснасць» будуе сваю гісторыю не толькі як ідэалагічную праграму, але і як адмысловым чынам структураваны наратыў. У дадзеным відзе творчасці структурацыя ёсць адначасова дэструкцыя або, у лепшым выпадку, рэканструкцыя таго старога гістарычнага аповеду, калісьці створанага мінулым мысляром. Гэты стары аповед зараз (пры ўсёй шчырай або паказной павазе да ранейшага аўтара), на жаль, з'яўляецца толькі гразкай глінай для чарговага опуса.

Дадзеная філасофская пасылка выдатна ўпісваецца ў гістарычную канцэпцыю Хайдэна Уайта [White 1973; White 1987] і блізкую ў гэтых адносінах да яе філасофскую сістэму Поля Рыкёра [Ricoeur 1984]. Відавочна, што гэтыя сістэмы адрозніваюцца надзвычайнай складанасцю, у якую мы не будзем паглыбляцца. Аднак, вырашаючы нашы дастасоўныя задачы, мы можам убачыць, як працуюць пры стварэнні любой гістарычнай інтэрпрэтацыі два падстававыя паняцці з гэтых названых вышэй канцэпцый – сюжэт (*plot*) і сюжэтны план (*emplotment*).

Любы гістарычны аповед аб'ядноўвае ў сабе дасціпна (але не заўсёды непрадузята) сабраны шэраг падзей з мінулага. Гісторыка-філасофскае даследаванне абапіраецца на шэраг зафіксаваных думак. І ў першым, і ў другім выпадку гэты шэраг можа інтэрпрэтавацца як *plot*. Гэты набор у фармальнай гісторыі завецца гістарычнымі фактамі. Акрамя таго, у гістарычным аповедзе прысутнічае нешта падобнае да потэраўскага *Voldemort*, пачвары, аб якой гісторыкі (падобна чараўнікам у Дж. К. Роўлінг) задаюць рытарычнае пытанне *Who owed that one*? Мы маем на ўвазе ідэалагічныя і рэлігійныя перакананні чалавека, яго шкодныя або карысныя звычкі, сексуальныя арыентацыі і г. д.

І ў большасці сучасных тэкстаў, і ў асабістых гутарках, на лекцыях і семінарах для пазначэння «гістарычнага або гісторыка-філасофскага *Voldemort*» выкарыстоўваецца менавіта такі сэнсавы іншасказальны код. «Нешта-*Voldemort*», аб якім усё ведаюць, але аддаюць перавагу не казаць прама, знаходзіцца ўсярэдзіне кожнага гістарычнага або філасофскага твора, дэтэрмінуе структураванне як падзейнага, так і тэмпаральнага шэрага. «Нешта-*Voldemort*» уяўляе сабой своеасаблівае павуцінне, якое заўсёды нібы аблытвае пабудаваны фармальны факталагічны шэраг,ператвараючы яго ў канцэпцыю, у новы набор сэнсаў, які мае каштоўнасныя, эстэтычныя і, як правіла, павучальныя аспекты. Пазбягаючы сутнасных азначэнняў таго павуціння, мы следам за Х. Уайтам і Дж. Роўлінг будзем казаць аб *emplotment*, разумеючы гэты тэрмін як ідэалагічна афарбаваную дамінанту, што стаіць па-за падзейным шэрагам, на якім засноўваецца гістарычны аповед або гісторыка-філасофская рэканструкцыя.

З пункту гледжання Х. Уайта, па сваёй эстэтычнай структуры гістарычная пабудова, як і любое іншае апавяданне, можа мець розныя жанры, напрыклад, уяўляць сабой і трагедыю, і раман, і сатыру. Калі браць да ўвагі светапоглядную і творчую пазіцыі філосафа або погляды гісторыка, створаныя імі апавяданні могуць быць кансерватыўнымі, ліберальнымі, анархічнымі, гуманістычнымі, нацыяналістычнымі, камуністычнымі, русафобскімі і славянафільскімі і г. д.

Філосаф жа, вядома, павінен быць бессаронным, хоць бы ў тым адносным сэнсе, у якім бывае бессаронным суддзя ў дзяржаве з цалкам развітой дэмакратычнай сістэмай. Але нават паверыўшы, напрыклад, у сваю ўласную непрадузятасць, мы павінны разумець, што дадзеная «аб’ектыўнасць» у лепшым выпадку будзе выяўляцца на ўзроўні нейкай маральна-этычнай пазіцыі, быць спавяданым прынцыпам навуковай этыкі, своеасаблівым маральным імператывам. Аднак, на жаль, непазбежным з’яўляецца тое, што нават пры звышчэснасці любога «абстрактнага ачышчанага філосафа», яго звышдбайным стаўленні да фактаў, якія складаюць *plot* мінулага наратыву, якое ім даследуецца, гэта зусім не азначае, што гэты «сумленны» гісторык-інтэрпрэтатар зможа або захоча захаваць *emplotments*, якое дасталася яму ў спадчыну. Тут складаецца, мусіць, самая маркотная і, на жаль, незваротная трагедыя стаўлення сучасніка да мінулага.

Іншая эпоха прапаноўвае іншы *emplotment* або *emplotments* (аб гэтым мы будзем гаварыць ніжэй), таму цяжка патрабаваць

ад нас саміх сакральнай глыбокай пашаны таму *emplotment*, на падставе якога калісьці была ўзнята тэма, якая цікавіць нас. І тут мы прыходзім да першага парадоксу гісторыка-філасофскага даследавання. Гісторык філасофіі павінен быць бесстароннім, але не можа быць ім, бо ён дзіцё іншай культуры, у яго іншы *Voldemort*. Любое абгрунтаванне сучаснасці немінуча калечыць мінулае, бо загадзя настроена на яго скажэнні. Аднак гэта не здымае з нас адказнасці вышукваць тыя канкрэтныя наратывы, якія будавалі гісторыю аб'екта, які нас цікавіць, рэканструяваць гэтыя наратывы ў форме, прыдатнай для верыфікацыі або фальсіфікацыі.

Прыведзеныя вышэй спекулятыўныя разважанні аб прыродзе гісторыка-філасофскай рэканструкцыі уяўляюць, так бы мовіць, агульны выпадак, які ў сілу асаблівасцей посткамуністычнага свету абрастае новымі лакальнымі падрабязнасцямі. Бо ўзаемасувязь мінулага, сучаснасці і будучыні ў мясцовых гістарычных наратывах не зводзіцца ў адрозненне ад краін Заходняй Еўропы да нейкіх «гульняў розуму» паміж *plot* і *emplotment* для высокіх палітыкаў і груп маргінізаванай інтэлігенцыі. Для посткамуністычнай прасторы нацыянальная гісторыя – гэта палітычная справа кожнага з народаў, якія жывуць тут. У Абхазіі, Косава, Босніі, Чачні розныя трактоўкі мінулага ўжо ў новым тысячагоддзі прыводзяць да масавага генацыду, натоўпам уцекачоў, разбурэнню сацыяльнай і вытворчай інфраструктуры.

Ва ўсходнееўрапейскай рэальнасці светапоглядны плюралізм злучаецца яшчэ з адной цікавай з'явай, якая можа быць пазначана як тэмпаральная неадназначнасць супольнасці даследчыкаў. Відавочным з'яўляецца той факт, што заходнееўрапейская філасофская і метадалагічная традыцыя на працягу некалькіх стагоддзяў з'яўляецца тым узорам, на якім будуюцца практычна ўсе гісторыка-філасофскія даследаванні. Аднак філасофія Паўночна-Заходняга Арэала Свету[1] (ПЗАС) знаходзіцца ў сталай транзіцыі, зведала і працягвае перажываць пэўныя змены, якія, хоць і не цалкам, але захопліваюць тую арыгінальную супольнасць навукоўцаў, для якіх і ў рамках якіх гэтая традыцыя распрацоўвалася.

Што датычыць гісторыка-філасофскіх даследаванняў, якія здзяйсняюцца на перыферыі ПЗАС, то тут карціна выкарыстання розных метадалагічных падыходаў адрозніваецца вялікай разнастайнасцю. Па-першае, у наяўнасці сітуацыя запазнення, калі пік моды на

[1] Мы маем на ўвазе тут Заходнюю Еўропу і ЗША.

таго або іншага філосафа ўзнікае на перыферыі ўжо тады, калі ў краіне паходжання яго кнігі знаходзяць сваё месца толькі на паліцах букіністаў. Па-другое, гэтае запазненне носіць не прасталінейны, а асінхронны характар, калі навукоўцы, якія жывуць у адзін час і працуюць над адным прадметам, не могуць прыйсці да згоды не ад таго, што сабралі розны першасны матэрыял, але думаюць у рамках розных катэгарыяльных апаратаў. Так, напрыклад, сярод сучаснай беларускай філасофскай грамадскасці можна назіраць баталіі славянафілаў з постмадэрністамі, прыхільнікаў структуралізму з артадаксальнымі марксістамі, прыхільнікаў ідэалогіі ранняга нацыяналізму з перакананымі глабалістамі і лібераламі. Мы не думаем, што такая сітуацыя з’яўляецца арыгінальнай рысай выключна беларускай філасофіі.

З пункту гледжання абстрактнай эстэтычнай тэорыі, павелічэнне складанасці аб’екта, якім з’яўляецца ў дадзеным выпадку ўсходнееўрапейская супольнасць навукоўцаў, надае сітуацыі своеасаблівыя вытанчанасць і прыгажосць. Таму мы ні ў якой меры не збіраемся прапаноўваць якія-небудзь рэцэпты па пераадоленні гэтых складанасцей, а канстатуем факт, з якім прыходзіцца лічыцца пры пабудове такой метадалогіі. Нам патрэбная метадалагічная праграма, здольная сабраць у адзіную кагорту не навукоўцаў-аднадумцаў, але прафесіяналаў, якія, зыходзячы з сваіх ведаў і навыкаў, могуць вырашыць найскладанейшыя праблемы, звязаныя з комплексным даследаваннем a priory старажытнай культуры, якую, як аказалася, маюць абсалютна юныя супольнасці.

Таму метадалагічныя ўводзіны да любога гісторыка-філасофскага даследавання нашага лакальнага мінулага павінны ўключаць у сябе шэраг падставовых патрабаванняў, якія носяць перш за ўсё працэдурны характар. З аднаго боку, метадалогія павінна адпавядаць таму віду пошукавай задачы, якая стаіць перад філосафам або групай даследчыкаў, якія працуюць над гэтай праблемай. З іншага боку, метадалогія універсальная па сваёй сутнасці і не можа падладжвацца пад канкрэтную задачу, бо ў выпадку сітуацыйнай метадалогіі мы зарынаем у поўны валюнтарызм і нашы вынікі прынцыпова неверыфікуемыя. Правамернасць іх не можа быць растлумачаная іншай супольнасці навукоўцаў, бо адсутнічаюць сродкі метадалагічнай мовы, якія дапамагаюць ператлумачыць атрыманы вынік.

Адзіная сучаснасць для тых або іншых нацый-сучаснікаў (злучанасць чыіх лёсаў на ўзроўні штодзённага жыццёвага досведу

прасочваецца са ўсёй відавочнасцю і з пункту гледжання здаровага розуму не выклікае сумневаў) сутнасна апынаецца ілюзіяй. Існаваць адначасова фізічна зусім не азначае быць кагнітыўнай адначасовасцю, бо тыя, хто маюць розныя лёсы, звычайна перажываюць адрозную гісторыю. Таму разнастайныя сучаснасці, адначасова існыя ў адной тэмпаральнай лакуне, – гэта ўсё ж якасна розныя ўтварэнні і як адносна аўтаномныя суб’екты могуць падвяргацца звычайным даследчым працэдурам: параўнанню, супастаўленню, адрозніванню.

Вонкавае падабенства часам падыгрывае ілюзіі ўнутранага падабенства. Прадстаўнікі розных галін еўрапейскай культуры, апранутыя ў прыкладна аднолькавыя гарнітуры, маючы тоесныя кропкі апоры ў інтэлектуальных дасягненнях, на паверку апынаюцца цалкам рознымі ў сваіх уласных спробах усведамлення Універсуму. Тым не менш як усё асобнае гэтыя спробы аб’ядноўвае нешта агульнае, няхай да канца неўсвядомленае і неспасцігальнае. Усе мы людзі – як з аднолькавым запалам, так і з, мабыць, падобным «сэнсам чалавечага жыцця». Менавіта гэты паўміфічны код (пазначаны Кантам як маральны закон) апрыёры вызначае тую місію, з якой мы ўсе ненадоўга прыходзім у гэты свет, з’яўляецца першым універсальным складнікам, адзіным для ўсіх прадстаўнікоў роду чалавечага па-за залежнасцю ад усіх іншых набытых адрозненняў.

Калі кожная з адначасова існуючых сучаснасцей мае сваю ўласную гісторыю, гісторыю не ў гістарыяграфічным, а ў яе праўдзівым разуменні той формы быцця, якая пасунула да жыцця тую або іншую сутнасць, то мы можам выказаць здагадку аб магчымасці існавання на адным полі сучаснасці некалькіх *die Ereignisse*, якія маюць розную гісторыю з’яўлення. Вядома, гісторыі персанальных сутнасцей не валодаюць дастатковымі для спекулятыўнага асэнсавання адрозненнямі. Але на ўзроўні макракультур і цывілізацый дадзеная дыферэнцыяцыя становіцца той явай, якая ўжо мае ўсе шанцы быць спасцігнутай. Ігнараванне ж адрозненняў прыводзіць да неразумення, да той марнасці міжкультурнага дыялога, аб якой мы казалі вышэй. Так парадыгма гісторыі культуры еўрапейскага тыпу (гэта галоўны ўзор для «тэхналагічнага часу» Хайдэгера [Sipiora 1991]) можа быць апісаная як *das Gerede*, дзе схільнасць да вымярэння і вылічэння пераўзыходзіць імкненні да разважання і медытацыі, «мая гісторыя» мае прыярытэт над «нашай гісторыяй», гісторыя, прэтэндуючая на навуковасць, як агню цураецца ідэа-

лагізацыі, а гістарычная памяць спрабуе абмяжоўваць сябе прамежкам індывідуальнага жыцця.

Посткамуністычны свет – гэта з’ява вельмі зваротная. Мы маем тут грандыёзнае стахастычнае нагрувашчванне розных «прамежкавых» сацыяльных станаў, да канца яшчэ неадкласіфікаваны набор метанаратываў і метагісторый, якія неспецыфічным чынам аб’ядноўваюць у сабе як усе дасягненні, так і ўсе памылкі і няўдачы інтэлектуальнай еўрапейскай традыцыі XX ст.

Неадпаведнасць постсавецкай сацыяльнай рэальнасці ніякім вывераным маштабам, у прыватнасці, спараджае ўсёўзрастаючы песімізм як у так званых «саветолагаў» [Beckert 1992; Sztompka 1992; Alexander 1991], так і ў прадстаўнікоў інстытуцыянальнай сацыялогіі (з яе ярка выяўленым калькулятыўным мысленнем). Такога роду песімізм звязаны перш за ўсё з адчуваннем неадэкватнасці ўжыванай метадалогіі аб’екта, які цікавіць навукоўца. Няўдачы ў атрыманні адэкватнага ведання аб постсавецкай рэчаіснасці не ёсць, аднак, вынік крызісу бягучай навуковай парадыгмы калькулятыўнай сацыялогіі і не сведчаць аб гэтым крызісе. Калькулятыўная сацыялогія эфектыўная толькі для сацыяльнай рэчаіснасці, пабудаванай у адпаведнасці з тым жа самым вылічальным узорам. Аднак, як мы паказалі вышэй, інтэлектуальны фон сучаснай постсавецкай рэчаіснасці не калькулятыўны, але медытатыўны. Таму гэтая гратэскавая сумесь філасофскіх спекуляцый[1], міфалагічных стогнаў і ідэалагічных дамінант не паддаецца ніякаму вымярэнню. Гэта відавочна сведчыць аб тым, што наша ўсходнееўрапейскае сацыяльнае ёсць іншая форма гісторыі або, выкарыстоўваючы тэрміналогію Хайдэгера, іншая Падзея (*das Ereignis*). Што ёсць наша ўсходнееўрапейскае *das Ereignis*?

Медытатыўны разгляд мае свае перавагі і пры звароце да мінулага. Фенаменалогія Хайдэгера – гэта перш за ўсё кансерватыўная Утопія, якая ўяўляе рамантычнае апяванне некаторага міфалагізаванага царства медытатыўнага сузірання. Гэта ёсць, мусіць, адна з прычын, па якой заснаваная на гэтай канцэпцыі герменеўтыка становіцца эфектыўнай пры аналізе замарожаных культур (падобна постсавецкай сацыяльнай рэчаіснасці), заснаваных, як правіла, на прэзентысцкіх або рамантычных мадэлях часу [Hartog 1988]. Адначасова прапанаванае мысляром «задуменнае

[1] Найбольш відавочныя прыклады з сучаснай гісторыі ўсходнеславянскага мыслення [Акудовіч 1998; Бабкоў 1999; Гуревич 2004; Зверева 2005].

плаванне над рэальнасцю» ёсць універсальны кампанент любога філасофскага мыслення, якое з’яўляецца трацейскім суддзёй пры пераглядзе любых навуковых парадыгм. Менавіта таму фенаменалогія ў стане згуляць ролю пасярэдніка ў міжкультурным дыялогу. Медытатыўныя падыходы да аналізу сацыяльнай рэальнасці ўсебаковыя, бо прапаведуюць нерэдукцыянісцкае схопліванне, хай і праз ахвяру матэматычнай дакладнасці дзеля поўнай павагі ўсіх чалавечых здольнасцей, зразуметых даляглядаў паўсядзённага жыцця [Giorgi 2005].

Абвяшчэнне сябе спадчыннікам пэўных культур прадугледжвае абмен каштоўнасцямі. Калі некаторыя рэчы або нематэрыяльныя феномены былі створаныя калісьці, падчас арэчаўленняў духу нейкай суб’ектыўнасці, то яны павінны ўплываць на гуманізацыю спадчыннікаў. Таму духоўная спадчына мае навуковую, эстэтычную, рынкавую, палітычную каштоўнасць. Яна можа быць важным кампанентам легітымізацыі пэўнай палітычнай або сацыяльнай установы, крыніцай натхнення чалавека, сродкам неабмежаваных эстэтычных асалод для мастакоў, літаратараў і філосафаў. Гэты спіс можа быць лёгка працягнуты. З герменеўтычнага пункту гледжання, усе гэтыя дзеянні ёсць прыклады рэсімвалізацыі. Змена сэнсу таго, што набываецца ў спадчыну, – працэс непазбежны. Аднак з гледзішча пастаўленай намі задачы захавання першай (сапраўднай) сімвалізацыі духоўнай культуры рэгіёна ВКЛ мы павінны адрозніваць слушнае выкарыстанне яго культурных артэфактаў ад злоўжыванняў. У той час, як выпадкі няправільных ужыванняў (асабліва ў палітычных працэсах) відавочныя, тэарэтычны фон іх прызнання такімі не ясны.

Метадалагічнага вырашэння патрабуе парадокс Мангейма, які непазбежна ўзнікае пры правядзенні любога гуманітарнага даследавання: «Калі наша сацыялагічнае веданне матывавана наяўнымі ўмовамі і сацыёлаг гэта ўстанаўлівае, то як жа яго ўласнае веданне? Дзе тая кропка праўдзівасці, на якой ён можа сваё, нематываванае веданне пабудаваць» [Манхейм 1994; Geertz 1973]. Карл Мангейм (1893–1947) прыйшоў да свайго рэлятывісцкага парадоксу пры спробе пошукаў аб’ектыўных сродкаў для аналізу ідэалагічных сістэм. Аднак метадалагічнае значэнне яго, безумоўна, не абмяжоўваецца сацыялогіяй, але распаўсюджваецца на ўсе галіны пазнання, якія даследуюць светапоглядныя сістэмы, г. зн. усякія канфігурацыі, дзе веданне знаходзіцца ў непарыўным сінтэзе з ацэнкавымі меркаваннямі. Гісторыя філасофіі, безумоўна, не з’яўляецца тут выключэн-

нем. Любое гісторыка-філасофскае даследаванне з’яўляецца прыкладам вызначанай інтэрпрэтацыі мінулага, у аснове якой ляжыць механізм так званай «другаснай рэсімвалізацыі».

У выпадку, калі то або іншае гісторыка-філасофскае даследаванне здзяйсняецца шляхам манаграфічнага або аднаасобавага запыту да мінулага, парадокс Мангейма хоць і мае месца, але не з’яўляецца крытычным, хоць бы з прычыны індывідуальнай адказнасці аўтара за вынікі сваёй інтэрпрэтацыі. Зусім іншае гучанне набываюць наступствы, выкліканыя парадоксам, пры пабудове «вялікіх гісторыка-філасофскіх сістэм», якімі, напрыклад, з’яўляюцца «філасофія эпохі» і «філасофіі нацыі». Праекты гэтага роду мяркуюць калектыўную творчасць. Апошняя ж будзе патрабаваць гарманізацыі высілкаў аўтараў, што з’яўляецца галоўнай умовай атрымання сістэматычнага і лагічна выверанага прадукту.

Нідзе, акрамя грамадскіх навук, каштоўнасная арыентацыя аўтара так арганічна не ўплятаецца ў тканіну навуковага выкладу. Аднак ніхто не замінае, напрыклад, гісторыку філасофіі, ажыццяўляючы сваё даследаванне, у акадэмічным запыце выразна пазначыць сваю светапоглядную пазіцыю, зафіксаваць той варыянт *emplotment*, які ён збіраецца выкарыстаць, а таксама апісаць усе магчымыя наступствы, якія гэтая пазіцыя выкліча пры правядзенні даследавання. Такім чынам, менавіта структура запыту становіцца візітнай карткай любога звароту да гісторыі. На ўзроўні правільна аформленага запыту, які апісвае працэдуру даследавання, ідэалы і нормы, прасочваецца адрозненне гісторыі як навукі.

Існуюць два варыянты пабудовы гэтага акадэмічнага запыту, якія дыяметральна процілеглыя адзін аднаму. Яны звычайна характарызуюцца як станоўчы і крытычны. З аднаго боку, базавай працай любой гуманітарнай навукі з’яўляецца ідэя творчасці, якая ўвасабляецца ў нейкую пазітыўную праграму для абгрунтавання рэальнасці або яе змены. З іншага боку, гуманітарыі, як правіла, нацэленыя на крытыку, на высвятленне крайніх падстаў любой пазітыўнай канцэпцыі з мэтай яе прэпаравання або скасавання. Як правіла, любая філасофская праца паслядоўна спалучае ў сабе гэтыя дзве стадыі. Спачатку – крытыка дасягненняў папярэднікаў, а потым – пабудова на гэтых руінах сваёй уласнай пазітыўнай сістэмы. Апошняя ж у наступнае імгненне пасля свайго завяршэння становіцца аб’ектам для новай крытыкі і асновай для чарговага філасофствавання. Тэндэнцыя гэтая філасофскай навукай даўно заўважаная і досыць добра даследаваная.

Натуральна, новая інтэлектуальная гісторыя можа будавацца як метадам пазітыўнага выкладу, так і праз крытычны аналіз. Абодва гэтыя метады маюць свае вартасці і недахопы. Аднак пры арганізацыі калектыўнай працы ўзровень узгаднення пазіцый асобных аўтараў пры выкарыстанні першага і другога метаду прынцыпова розны. Пры заяўцы на напісанне пазітыўнай гісторыі, на наш погляд, неабходная адзіная светапоглядная пазіцыя, строга ўзгоднены *emplotment*, прыхільнасць агульным нормам і каштоўнасцям, а таксама апора на нейкі аб’яднаўчы ацэнкавы апарат. Другі метад дапускае і светапоглядны плюралізм, і розныя ідэйна-маральныя пазіцыі, а таксама ў крайнім выпадку ўжыванне розных тыпаў *emplotments*. У рамках крытычнага метаду можа быць пераадоленая і светапоглядная дысхранія, бо ўзгадненне пазіцый навукоўцаў адбываецца тут на ўзроўні прыняцця агульных працэдур для даследавання тэкстаў, пакідаючы аўтару магчымасць захоўваць уласную светапоглядную пазіцыю, як бы выносячы яе за дужкі.

Першаснай умовай стварэння такой крытычнай гісторыі павінна стаць відавочная забарона на любыя ацэнкі мінулага, якія прама не вынікаюць з выяўленых артэфактаў даследуемай культуры і інтэрпрэтаваных сэнсаў. Адзначым таксама, што ў гэтым выпадку мы сапраўды атрымліваем гісторыка-філасофскае даследаванне, аўтары якога не могуць быць абвінавачаныя ў перанясенні сённяшніх палітычных і ідэалагічных дыскусій на цалкам не ўласцівую ім гістарычную глебу. Пры гэтым крытычнаму аналізу паводле аналагічных працэдур можа быць падвергнутая як аб’ектыўная гісторыя культуры ў цэлым, так і дынаміка любога нацыянальнага міфа, які ўвасабляецца ў сучаснае існаванне ўсходнееўрапейскіх нацый.

Ці існуе анталагічная гісторыя думкі, падобная на падзейную гісторыю? Пытанне складанае, на якое надзвычай цяжка даць гатовы адказ. Бо тут мы сутыкаемся з вельмі сур’ёзнай метадалагічнай праблемай, а менавіта з прызнаннем або непрызнаннем існавання пэўных апрыёрных і інтэрсуб’ектыўных стрыжняў, якія злучаюць увесь разумовы шэраг разам. Таму, нават з гэтага пункту гледжання, гісторыку думкі значна прасцей працаваць не з гісторыяй чалавецтва ў цэлым, але з асобнымі яе фармацыямі: цывілізацыяй, нацыяй, лакальнай культурай, – бо толькі ў гэтым выпадку мы можам казаць аб перарывістасці гісторыі, аб нейкіх адасобленых яе момантах-стратах, дзе разумовыя працэсы працякаюць больш або

менш плыўна. Такім чынам, на ўзроўні анталагічнай гісторыі думкі мы пераходзім да канцэпцыі эвалюцыйна-рэвалюцыйнага развіцця грамадства.

Гісторыя ўсходнееўрапейскага рэгіёна – відавочны прыклад эвалюцыйна-рэвалюцыйнага шляху, які выразна дзеліцца на шэраг адметных эпох, асаблівасці жыцця якіх аспрэчваць даволі складана. Старажытная Русь, Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае, Люблінская Унія, Рэч Паспалітая, яе падзелы, саперніцтва нацый-спадкаемцаў за гэтую феадальную спадчыну – усё гэта крытычныя пункты перапынення адзінага для ўсіх этнасаў і нацый рэгіёна Паўночна-Усходняй Еўропы эвалюцыйнага стрыжня. Аднак канцэпцыя эвалюцыйна-рэвалюцыйнага стрыжня – гэта толькі першае набліжэнне да праблемы абгрунтавання перыядызацыі нашага рэгіёна. Бо сам гэты стрыжань меў мультыпластовую структуру, якая складаецца з некалькіх звязаных і перакрыжаваных паміж сабой тэмпаральных напрамкаў.

Гэтая шматстайнасць часавых рытмаў можа быць інтэрпрэтавана пры дапамозе класічнай канцэпцыі «доўгай часавай працягласці» Фернана Брадэля (longues durée)[1]. З пункту гледжання нашага пытання аб інтэлектуальнай гісторыі Паўночна-Усходняй Еўропы, longues durée можа сімвалізаваць такі час, калі нічога асаблівага не адбываецца, і адначасова азначаць перыяд назапашвання выбуху. Прычым, калі палітычны выбух звычайна ламае ўсю структуру (як прыватны выпадак можна прывесці татара-мангольскае нашэсце), то, мабыць, можна казаць і аб выбухах духоўных. Апошнія звычайна маюць меней брутальнае, але больш стваральнае напаўненне. Так, эпоха Адраджэння ва ўмовах сярэднявечнай Беларусі прынесла карэннае пераасэнсаванне кардынальных прынцыпаў светабудовы. Статуты Вялікага княства Літоўскага праз сімбіёз асноў звычайнага і рымскага права стварылі сапраўдную рэвалюцыю ў грамадскіх адносінах. Некалькімі стагоддзямі раней хрысціянізацыя Русі, а потым і хрысціянізацыя Літвы сталі пачаткам новага

[1] «Доўгая часавая працягласць або час вялікай працягласці зусім не абавязкова азначае працяглы адрэзак часу. Гаворка ў дадзеным выпадку ідзе аб тым пласце гісторыі – пласце структур, якія эвалюцыянуе і змяняецца павольней усяго. Доўгая часавая працягласць – гэта марудлівы рытм. Яе можна выявіць і назіраць і на адносна кароткіх адрэзках часу, аднак яна нязменна хаваецца пад гісторыяй падзейнай, пад сярэднетэрміновым збегам акалічнасцей» [Ле Гофф 1998:24–25; параўн.: Бродель 2000; Бродель 1986].

духоўнага жыцця, таму што здейснілі інкультурацыю[1] (inculturation) гэтых грамадств і ставарылі ўсе ўмовы для іх наступнага гарманічнага суіснавання.

Працэс інкультурацыі азначаў не толькі ўкараненне прынцыпаў хрысціянства ў язычніцкія грамадствы, але і прыўнясенне туды новых нормаў грамадскага ўзаемадзеяння: прававых, этычных, эстэтычных. Але два кірункі інкультурацыі (візантыйскі і рымска-каталіцкі) азначалі яшчэ і ўключэнне ў духоўную структуру гэтага рэгіёна ўсіх калізій, якія зарадзіліся за час пасля ўзнікнення дзвюх культурных парадыгмаў, звязаных з падзелам Рымскай імперыі на Усходнюю і Заходнюю. І як следства, узнікненне ў культуры рэгіёна саперніцтва двух самастойных духоўных струменяў (праваслаўнага і каталіцкага), якія адрозніваліся не толькі змястоўна, але і структурна, у тым ліку і праз тэмпаральную дынаміку развіцця. Па сутнасці, мы можам казаць аб дзвюх самастойных канструкцыях longues durée, якія, зрэшты, ніколі не існавалі аўтаномна, а стала ўзаемадзейнічалі, карэліравалі, перапляталіся і перасякаліся, чым выклікалі ўзнікненне другасных структур longues durée. Такім чынам, перыядызацыя інтэлектуальных вытокаў Беларусі, мабыць, павінна быць не толькі тэмпаральнай, але і структурнай. Неабходны належны аналіз усіх магчымых пабудоў longues durée, якія ўзводзіліся на гэтай культурнай глебе, апісанне іх, вывучэнне працэсаў карэляцыі, узаемаўплываў і нават зліцця.

10. Духоўная спадчына Вялікага княства Літоўскага: розныя культуры – супольная ідэнтычнасць

Сённяшні момант у развіцці еўрапейскай цывілізацыі дэкларуе пераход да «постнацыянальнай» стадыі. Ва ўмовах Еўропы, якая аб’ядноўваецца, найбольш прымальнай з’яўляецца мадэль нейкай агульнаеўрапейскай ідэнтычнасці, якая мае не толькі аднолькавыя духоўныя карані, але і непадзельную гісторыю. Аднак для нас відавочна, што агульнаеўрапейская ідэнтычнасць, хутчэй за ўсё, зможа стаць толькі чарговай сінтэтычнай канструкцыяй, з тым жа штучным наратывам, які маюць цяпер усе сучасныя еўрапейскія

[1] «Тут мы разумеем інкультурацыю ў духу акрэслення, дадзенага Папаю Іаанам Паўлам Другім, як «увасабленне Пісання ў першапачатковыя (паганскія) культуры, а таксама як запрашэнне гэтых культур у царкоўнае жыццё» [John Paul II (Pope) 1985].

нацыі. Вядома, сённяшніх еўрапейцаў многае аб’ядноўвае, пачынаючы ад спавяданых рэлігійных прынцыпаў і канчаючы манерай апранацца. Аднак высунуць чарговую тэзу, што на працягу двух апошніх тысячагоддзяў усе яны жылі адзінай дружнай сям’ёй, якая зрэдку раздзіраецца дробнымі калізіямі, было б ужо відавочнай нацяжкай.

Значна больш прадуктыўна пошукі агульнай ідэнтычнасці вырашаюцца на больш вузкім рэгіянальным узроўні. І ў гэтым стасунку ўсходнееўрапейская прастора, канцэптуалізаваная праз мінулае Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, дае унікальны прыклад рэальнай калектыўнай ідэнтычнасці, якая першапачаткова развівала шмат у чым унікальныя ўзоры талерантнасці, ліберальных палітычных адносін да кожнай этнічнай і рэлігійнай групы, бо на першае месца тут ставілася адданасць вялікаму князю і тым законам, якія выдаваліся ад яго імя. Гэта значыць патрыятызм станавіўся галоўнай дамінантай, якая падпарадкоўвае ўсе астатнія класавыя, міжэтнічныя і канфесійныя адносіны.

У пэўнай меры гэта датычыць і ўсіх дзяржаўных утварэнняў, якія ўзнікалі і існавалі на ўсходнееўрапейскай прасторы на працягу IX–XVIII стст. – імперыя Рурыкавічаў, Вялікае княства Літоўскае і Рэч Паспалітая. Менавіта адданасць роднай зямлі дапамагала беларусам выдужаць у сталым змаганні з вонкавымі сіламі.

Зыходзячы з гэтых разважанняў аб ментальнай і сацыякультурнай спецыфіцы ўсходнееўрапейскай прасторы эпохі Сярэднявечча і Рэнесансу, мы высоўваем тэзіс, што ВКЛ з’яўляецца не сінтэтычнай, але сапраўднай канструкцыяй, якая мае рэальную, а не сканструяваную гісторыю, як палітычную, так і сацыякультурную. Улічваючы вышэйсказанае, нам уяўляецца, што першаснай пасылкай пры пабудове сістэмы філасофскай думкі Беларусі павінна быць выразна дэклараваная сувязь яе з усёй філасофскай культурай ВКЛ – якое разумеецца як адзіная сацыякультурная прастора – як пэўнага вееру інтэрпрэтацый агульнай ментальнай канфігурацыі Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, філасофскія і духоўныя артэфакты якога належаць да корпусу культурнай спадчыны ўсіх яе нацый-пераемніц.

З гэтага пункту погляду і зыходзячы з патрабаванняў ЮНЕСКА і Савета Еўропы, якія тычацца захавання культурнай спадчыны, можна зрабіць выснову, што ідэальным быў бы варыянт напісання інтэлектуальнай гісторыі рэгіёна Вялікага княства Літоўскага

ў рамках адзінай даследчай праграмы, якая аб'ядноўвала б вучоных з Беларусі, Літвы, Польшчы, Расіі, Украіны, а таксама з іншых краін, зацікаўленых гэтай праблематыкай.

У канцэптуальным плане сацыякультурная прастора ВКЛ можа быць прадстаўлена як шматслаёвая пасторава-часавая матрыца, якая аб'ядноўвае шэраг сацыякультурных і дзяржаўных утварэнняў, што пераходзяць адно ў адно або перасякаюцца паміж сабой: Старажытная Русь (разгляданая як складаны сімбіёз Кіеўскай Русі, Галіцкай Русі, Полацкай Русі, Ноўгарад-Літоўскай Русі, Земляў Вялікага Ноўгарада і Пскова); першапачатковая форма Літоўскай дзяржавы; Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае; Рэч Паспалітая і, пасля яе распаду, этап нацыянальнага будаўніцтва беларускай, літоўскай і ўкраінскай нацый і нацыянальных дзяржаў. Аж да пачатку XX ст. гэтыя пералічаныя геапалітычныя ўтварэнні, з аднаго боку, складалі адзіную ўсходнееўрапейскую айкумену, з другога – валодалі амаль поўнай культурнай пераемнасцю, падобнай ідэнтычнасцю і таму аб'ектыўна ў поўным сваім складзе ўяўлялі актуальнае мінулае цяперашніх усходнееўрапейскіх нацый. І, нарэшце, трэцяе – спробы знайсці ў феадальнай гісторыі рэгіёна што-небудзь чыста беларускае, літоўскае, украінскае з'яўляюцца праявай непавагі як да вывучаных культур Старажытнай Русі і Вялікага княства Літоўскага, так і да сваіх цяперашніх нацый-суседак, бо, паўторым гэта яшчэ адзін раз, сацыякультурныя структуры Старажытнай Русі і Вялікага княства Літоўскага з'яўляюцца першаснымі і самадастатковымі ў дачыненні да цяперашніх нацыянальных дзяржаў.

Маніпуляцыі з духоўнымі культурамі Старажытнай Русі і Вялікага княства Літоўскага звычайна будаваліся па некалькіх схемах. Напрыклад, шляхам здымання адрозненняў паміж высокай і народнай культурай станавілася магчымым на аснове археалагічных даследаванняў, вывучэння фальклору ставіць пытанне аб паходжанні беларусаў ледзь не з каменнага веку. Аднак інтэлектуальную гісторыю не варта блытаць з археалогіяй. Культурная трансляцыя не можа ісці па крыві, а роднасць (якая ў нас выклікае сумневы) тых або іншых плямёнаў сучасным беларусам або літоўцам нічога не скажа нам аб механізме перадачы ведаў і каштоўнасцей у ВКЛ. Творчая актыўнасць і ў Старажытнай Русі, і ў Вялікім княстве Літоўскім была справай вышэйшых слаёў грамадства – гэта простая ісціна. А вось з этнічнай атрыбуцыяй *élite* ўсё значна складаней, дастаткова паглядзець на генеалагічныя дрэвы, напрыклад,

Радзівілаў, Сапегаў, Тышкевічаў, Астроўскіх ды і саміх сямействаў вялікіх князёў.

Другім шляхам для маніпуляцыі з'яўляюцца гульні на канфесійнай прыналежнасці тых або іншых прадстаўнікоў *élite* Вялікага княства Літоўскага. У прыватнасці, стаў традыцыйным разгляд праваслаўных і каталіцкіх кампанентаў у культуры Вялікага княства як элементаў, якія знаходзяцца ў сталым антаганізме. Прычым у залежнасці ад сённяшніх канфесійных арыентацый той або іншай супольнасці навукоўцаў тыя складнікі культуры ВКЛ, якія не зусім адпавядаюць канонам праваслаўнай або каталіцкай канфесіі, альбо адкідаюцца зусім, альбо аб'яўляюцца варожымі, альбо разглядаюцца як другарадныя, дапаможныя кампанент. Між тым такія падыходы a priory парушаюць найважнейшы прынцып гістарычнага даследавання: карэнную неадпаведнасць логікі функцыянавання таго або іншага гістарычнага феномена ў актуальнай рэальнасці з логікай яго ўласнай рэальнасці. Гэтая апошняя логіка, вядома, не прадугледжвала ўзнікнення сённяшніх нацый-спадчыннiц і таму не магла быць накіраваная на падрыхтоўку гэтага ўзнікнення. Таму можна выказаць здагадку аб неабавязковасці існавання ў той рэальнасці ўсіх сённяшніх антаганізмаў і выкліканых імі стэрэатыпаў, якія імкнецца навязаць сярэднявечнаму мінуламу сённяшняя гістарычная навука і ідэалогія.

Відавочна, духоўнае жыццё ВКЛ было значна больш складаным, і ў ім акрамя рэлігійных спрэчак знаходзілася месца яшчэ для многага. Аднак тое, пра што казалі, спрачаліся і нават канфліктавалі *élites* Старажытнай Русі і ВКЛ, было іх унутранай справай, якая не мае ніякага дачынення да працэсаў нацыянальнага будаўніцтва эпохі мадэрну. Разглядаючы гэтую сітуацыю з фенаменалагічнага пункту гледжання, выяўленую вышэй пасылку можна перафармуляваць наступным чынам: дыскурсы, якія разгортваліся ў той час, мелі свае унікальныя сюжэты (*plots*) і тэмы (*emplotments*), якія былі цалкам забытыя і сталі неактуальнымі ў эпоху нацыянальнага будаўніцтва. Новыя нацыянальныя *élites*, клапоцячыся аб пабудове сваіх дзяржаў, адвольна выдзіралі факты з агульнай старой гісторыі ўсходнееўрапейскіх нацый, падладжваючы ўжо іх пад свой новы нацыяналістычны наратыў. Менавіта таму мы настойваем, што гісторыя пераднацыянальнай Усходняй Еўропы павінна разумецца як адзіная непадзельная, агульная для беларусаў, літоўцаў, украінцаў.

Даследаванне гісторыі культуры Беларусі на ўсіх этапах яе існавання павінна праводзіцца праз рэканструкцыю сапраўднай логікі сацыякультурных і ментальных працэсаў, якія праходзілі ў Старажытнай Русі, Вялікім княстве Літоўскім і Першай Рэчы Паспалітай. Вышэйсказанае азначае, што пры даследаванні як перадначыянальнай, так і ўласна нацыянальнай стадыі ВКЛ упор больш прадуктыўна рабіць не на ўзоры аб'ектывацыі рэгіёна ВКЛ у паўсядзённым жыцці сённяшніх народаў, якія насяляюць гэтую тэрыторыю, але на ўзнаўленні першапачатковых сэнсаў духоўнасці, а таксама на стварэнні такіх інтэрпрэтацыйных мадэляў, якія могуць данесці гэтыя сэнсы да нашых сучаснікаў, што з'яўляюцца пераемнікамі гэтай вялікай спадчыны.

На падставе гэтага можна прапанаваць наступную метадалогію даследавання. Катэгарыяльны падмурак культуры рэгіёна ВКЛ як ахоўваемай спадчыны можа быць пабудаваны як шматслойная структура. Любы элемент культурнай спадчыны мае свой «матэрыяльны» субстрат. Нейкая першасная сімвалізацыя, якая з'яўляецца прадуктам творчай актыўнасці аўтара або аўтараў артэфакту, накладаецца на гэты матэрыяльны субстрат. Любая культурная з'ява мае таксама сімвалічныя стратыфікацыі другога, трэцяга, чацвёртага і г. д. парадкаў, якія вынікаюць з перапрацоўкі першаснай сімвалізацыі і гістарычна паўстаюць паслядоўна адна за адной. Натуральна, першы і другі кампаненты заўсёды трываюць, трэці ж адрозніваецца надзвычайнай рухомасцю. Гэтая рухомасць вызначаецца светапогляднымі арыентацыямі людзей, якія спадкуюць пэўную культуру, іх практычнымі задачамі ў дачыненні да духоўнай спадчыны.

Кожны чалавек заўсёды мае выбар з таго набору сімвалізацый, якія яму прапануюцца. Робячы гэты выбар, кожны дадае да сэнсавай структуры духоўнай спадчыны новую сімвалізацыю, г. зн. разглядае мінулае праз своеасаблівыя «канцэптуальныя акуляры». Структура такіх акуляраў дынамічна карэлятыўная светапогляду асобы, яе каштоўнасным арыентацыям, спосабу веры, стылю мыслення і паводзін. Ва ўсіх гэтых выпадках мы кажам аб мадэрнізацыі сімвалічнай асновы культурнай спадчыны, якая здзяйсняецца адпаведна класічнай герменеўтычнай працэдуры, якая спалучае ў сабе ўспрыняцце, інтэрпрэтацыю і разуменне. Праз пэўны філасофскі гештальт (як правіла, у слаба ўсвядомленай і нефармалізаванай форме) духоўная спадчына ўваходзіць у цяперашні час як адзін са спосабаў вытлумачэння сэнсаў існавання.

Апрапрыяцыя (адаптацыя да сённяшніх патрэб) нацыянальнай культурнай спадчыны можа разглядацца як спецыяльны выпадак інтэрпрэтацыі некаторых культурных з’яў дзеля палітычных мэтаў нацыі ці дзяржавы. Падчас «стварэння» нацыянальнай духоўнай спадчыны артэфакты адбіраюцца і інтэрпрэтуюцца пад уплывам нейкай палітычнай парадыгмы. Аперацыйная мадэль нацыянальнай культурнай спадчыны можа быць разгледжана як трохузроўневая структура. З аднаго боку, дзяржава як форма чалавечай асацыяцыі павінна дасціпна выконваць абавязкі па ахове кожнага кампанента культурнай спадчыны. З другога боку, як член сусветнай супольнасці дзяржава павінна прызнаваць універсальную спадчыну, г. зн. культурныя актывы, якія разглядаюцца ўсім чалавецтвам як неўміручыя каштоўнасці. І нарэшце, культурная спадчына выкарыстоўваецца дзяржавай для яе спецыяльных мэтаў: усталявання пэўнага палітычнага ладу, легітымізацыі сваіх інстытутаў, апраўдання права кіраваць сваёй гістарычнай тэрыторыяй, подтрымання патрыятычных пачуццяў і г. д. З гэтага пункту погляду мы можам казаць аб нацыянальнай культурнай спадчыне як аб адным са «слупоў» нацыянальнай самасвядомасці.

Змена сэнсу таго, што набываецца ў спадчыну, – працэс непазбежны. Аднак з пункту гледжання пастаўленай намі задачы захавання першай (сапраўднай) сімвалізацыі духоўнай культуры рэгіёна ВКЛ мы павінны адрозніваць слушнае выкарыстанне яго культурных артэфактаў ад злоўжыванняў.

У якасці рабочай гіпотэзы можна прапанаваць наступныя крытэрыі для дыферэнцыяцыі аўтэнтычнага (слушнага) выкарыстання духоўнай спадчыны ад злоўжыванняў ёю. Наш падыход да тэарэтычнага абгрунтавання дадзенага адрознення вынікае з агульнага разумення культурнай спадчыны як шматслойнай структуры. З гэтага пункту погляду вынікае наступнае: а) нельга выкарыстоўваць культурную спадчыну дзеля мэтаў выключэння; б) кожны наступны дададзены сэнс не павінен прыводзіць да фатальных скажэнняў зыходнай сімвалічнай структуры; в) любое выкарыстанне аб’екта духоўнай спадчыны не павінна разбураць яго першасны субстрат; г) нарэшце, гэтае выкарыстанне не павінна затуляць шляхі для любой новай рэсімвалізацыі.

Для стварэння канцэптуальнай мадэлі інтэлектуальнай гісторыі рэгіёна ВКЛ перад усім належыць правесці дэталёвую перыядызацыю духоўнай і філасофскай культуры рэгіёна з улікам усіх культурных плыняў і часавых рытмаў, якія тут існавалі, выпраца-

ваць адзіныя падыходы і метадалогію даследавання гэтага фенамена. Неабходная вялікая крыніцазнаўчая праца, якая б мела на мэце ўлучэнне ў даследчы кантэкст максімальна шырокага кола крыніц рознага характару. Неабходна па сутнасці нанава перачытаць і пераасэнсаваць усе тыя працы, якія былі створаны пры вывучэнні культуры рэгіёна ВКЛ на працягу двух апошніх стагоддзяў.

Чэсная і прафесійная інтэрпрэтацыя мінулага дасць вялікі плён як сучаснасці, так і будучыні ўсходнееўрапейскіх народаў. Яна будзе спрыяць разуменню і прызнанню гістарычнага выбару, здзейсненага народамі, у тым ліку і ў наш час, мацаванню супрацоўніцтва і ўзаемаразумення паміж імі, пераадоленню тых разыходжанняў, якія былі выкліканы мінулымі забабонамі. Дыялог на аснове агульных каранёў – гэта самы прадуктыўны дыялог.

Такая даследчая праграма мае, відавочна, далёка не вузкарэгіянальнае значэнне. Бо праблема падзелу агульнай спадчыны востра стаіць і ў іншых рэгіёнах Еўропы. Такая сітуацыя, напрыклад, у рэгіёне былой Аўстра-Венгрыі, культура якой дасягнула ў свой час неверагодных вышынь, а агульную ідэнтычнасць якой зараз спрабуюць сімвалізаваць канцэптам *Mitteleuropa* – Сярэдзінная Еўропа [Hobsbawm 1989; Hobsbawm 1991:1–3; Taku 1996]. Непараўнальна больш складаная сітуацыя на Балканах [Todorova 1994], дзе элементы супольнай ідэнтычнасці праглядаюцца на ўзроўні фальклорна-этнаграфічным (яна нават фіксуецца тэрміналагічна як *homo balcanicus* [Цивьян 1990:4]), але маскіруюцца занадта працяглай гісторыяй канфліктнага існавання.

Рэальная еўрапейская ідэнтычнасць ніколі не сфарміруецца палітычнай рыторыкай і выданнем жаданага за сапраўднае. Яна зможа нарадзіцца як вынік узнаўлення – ідэальнага ў тэорыі і рэальнага ў жыцці – гістарычнага вопыту добрасуседства і супрацоўніцтва як у межах буйных сацыякультурных і геапалітычных утварэнняў, так і на міжрэгіянальным узроўні. У гэтым сэнсе гістарычны досвед нацый-пераемніц ВКЛ – найкаштоўнейшы элемент супольнай духоўнай спадчыны, які патрабуе да сябе чулага і дасціпнага стаўлення.

2 глава

ДУХОЎНАЯ ПЕРАДГІСТОРЫЯ БЕЛАРУСІ: СВЕТ – СОЦЫУМ – ЧАЛАВЕК У МІФА-ПАЭТЫЧНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ

1. Міфалогія беларускага Сярэднявечча як прадмет гісторыка-філасофскага вывучэння

Міфалогія ўлучаецца ў кантэкст гісторыка-філасофскага даследавання на розных падставах. Так, філасофская рэфлексія над міфалогіяй сама мае сваю даволі працяглую гісторыю і ўжо па гэтай прычыне міфалогія становіцца тэмай гісторыка-філасофскага вывучэння. Але гэтая падстава, так бы мовіць, вонкавая. Ёсць і больш паважныя падставы. Адна з іх палягае ў тым, што ўсякая міфалогія – гэта, па вялікім рахунку, пачуццёва выяўленая анталогія, накіраваная на эксплікацыю сваімі – часцей за ўсё вобразна-мастацкімі, паэтычнымі и лінгвістычнымі – сродкамі найбольш агульных пытанняў пра ўсё існае ў цэлым і месца чалавека сярод гэтага існага. А гэтую самую анталогію філасофія выяўляе сваімі ўласнымі канцэптуальна-катэгарыяльнымі сродкамі. Істотна і тое, што ў гістарычным даляглядзе міфалогія з’яўляецца кагнітыўным субстратам любой катэгарызацыі і адпаведна ўтварэння паняццяў, у тым ліку і філасофскіх катэгорый.

Яшчэ больш істотна тое, што міф уяўляе сабой спецыфічны тып семіёзісу – выразу або ўвасаблення сэнсу і адначасова – першую прыступку семіягенезісу, а менавіта такую прыступку, на якой сэнс не проста выяўляецца ў іншым, але і цалкам у ім увасабляецца. Гэтым іншым у дачыненні да сэнсу аказваецца ўвесь навакольны прыродны і сацыяльны свет чалавека, і ён, такім чынам, апынаецца так або інакш увасобленым сэнсам (сэнсамі). Менавіта таму міф для носьбіта міфасвядомасці – гэта самая «сапраўдная і максімальна канкрэтная рэальнасць» [Лосев 1990:397]. І менавіта таму распаўсюджанае азначэнне міфа як «пачуццёвага ўяўлення» выглядае пустым і беззмястоўным.

Аднак наступныя тыпы семіёзісу і адпаведна прыступкі семіягенезісу – сімвалічны, знакавы і тэкставы – не адмяняюць папярэднюю ім прыступку міфа, а кожны раз «віртуальна» паўтараюць,

узнаўляюць яе, ужо хоць бы таму, што пераважна здзяйсняюцца ў стыхіі мовы, якая сама некалі паўстала ва ўлонні міфалагічнай свядомасці. Семіёзіс заўсёды так або інакш паўтарае семіягенезіс, і міфалагічная кампанента прысутнічае ва ўсякім – нават самым абстрактным – мысленні. Так, паводле А. Ф. Лосева, «навука не нараджаецца з міфа, але навука не існуе без міфа, навука заўсёды міфалагічная» [Лосев 1990:407].

Справай філасофіі з'яўляецца мысленне і пры гэтым не ўсякае мысленне, але мысленне ў стыхіі мовы, слова. Так што міф уваходзіць у філасофскае мысленне і як яго ўласная перадгісторыя, і як яго заўсёды прысутная, але невымоўная і не выказаная фаза.

Не існуе пакуль агульнапрынятага вызначэння міфа (агляд асноўных канцэпцый гл., напрыклад: [Токарев, Мелетинский 1991]). Праблемнасць прыроды міфа была ўсвядомлена яшчэ ў эпоху элінізму, галоўным чынам неаплатонікамі, хаця першыя паважныя подступы да яго разумення былі зроблены ўжо ў класічнай антычнасці, найперш Платонам і Арыстоцелем, і нават яшчэ раней – у натурфіласофіі дасакратыкаў [Лосев 1980]. Зрэшты, тады ж з'явілася і разуменне міфа як толькі фантазіі (напрыклад, у Палефата, IV ст. да н. э.), што знаменавала распад міфалагічнай свядомасці папярэдніх эпох. Такое разуменне адбілася і ў слоўнікавым значэнні старагрэчаскага слова μύθος – «слова, гутарка, вестка; байка, паданне, казка, выдумка» ад дзеяслова μυθέομαι «казаць, апавядаць, называць»). Але гэта ўжо больш позняе разуменне міфа, стасаванае са ступенню яго ўвасобленасці ў такіх наратыўных структурах, як эпас, казка, касмаганічныя і этыялагічныя паданні і да г. п. Пэўнай прамежкавай формай з'яўляюцца міфалагічныя гімны і каляндарна-абрадавыя песні, паколькі яны яшчэ вельмі шчыльна звязаныя з рытуалам і суадносным з ім «прота-міфам» [Топоров 1988b].

У. М. Тапароў, відавочна, меў рацыю [Топоров 1988b:60], калі звярнуў увагу на семантычнае адрозненне, заснаванае ў этымалогіі, старажытнагрэчаскіх слоў μύθος і λόγος. Першае азначае хутчэй «неартыкуляваную, няпоўную гутарку», «квазі-гутарку», якая не разгорнутая яшчэ ў лінейныя наратыўныя структуры ў адрозненне ад другога – артыкуляванага, дыскурсіўнага логаса. Слова-міф адрозніваецца ад слова-логаса (супрацьпастаўляецца яму) як артыкуляванай у гутарцы думцы і выступае своеасаблівым субстратам апошняй або, інакш кажучы, умовай яго магчымасці. Слова-міф не апісвае сітуацыйна-падзейную або падзейна-ролевую структуру свету, а непасрэдна яе выяўляе, яно накіраванае на (непасрэднае

прад-)разуменне, тады як слова-логас апісвае і тлумачыць яе ў тэксце, складаючыся з серый дыскрэтных элементаў (знакаў), якія спалучаюцца[1] ў адпаведнасці з вызначанымі правіламі. «Прота-тэкст» міфа – гэта своеасаблівы «віртуальны» нелінейны гіпертэкст, які ніколі не бывае дадзены актуальна ўвесь цалкам, але які актуалізуецца ў шматлікіх варыянтах уласна тэкстаў (параўн., напрыклад, структуру гімнаў «Рыгведы»). У пэўных стасунках міф ёсць тое, што ў папярэднім раздзеле было, следам за П. Рыкёрам і Х. Уайтам, азначана як (сюжэтны) план (*emplotments*).

Падобнае назіраецца і ў выпадку фальклорных тэкстаў у іх аўтэнтычным бытаванні. Таленавітыя народныя выканаўцы не выконваюць тэксты, якія ў гатовым выглядзе захоўваюцца ў памяці, яны іх па сутнасці штораз зноў прадукуюць, ствараюць, абапіраючыся на рэпертуар наяўных і прынятых за кананічныя у дадзеным (мікра-)соцыуме матываў, сюжэтаў, знакава-сімвалічных сродкаў і правілаў іх кантамінацыі ў адпаведным каляндарна-абрадавым кантэксце. Вось чаму ў экспедыцыях нярэдкая сітуацыя, калі на просьбу выканаць песню ў неадпаведны час (напрыклад, купальскую – на Каляды) такія выканаўцы не могуць гэтага зрабіць не толькі таму, што гэта, з іх пункту погляду, поўны нонсэнс, а часта і таму, што проста не могуць прыгадаць належныя словы. Такое «забыванне» падмацоўваецца і рытуальна, у прыватнасці, абрадамі «провадаў песень» да наступнага года. Тое самае можна сказаць і пра творчасць таленавітых казачнікаў. Але і сам традыцыйны ўспрымач падобнага роду тэкстаў, каб інтэрпрэтаваць і разумець іх адэкватным чынам, павінен добра валодаць аналагічным рэпертуарам і ўмець усталёўваць адпаведнасць паміж тэкстамі-варыянтамі і тэкстам-інварыянтам або «прота-тэкстам» – міфам. Такім чынам, фальклорны тэкст прадугледжвае сутворчасць «аўтара» і ўспрымача і здымае пытанне пра аўтарства. Як слушна адзначаў Ю. М. Лотман, успрымач фальклорнага тэксту «не толькі слухач, але і творца. З гэтым і звязана тое, што нагэтулькі кананічная сістэма не губляе здольнасці быць інфармацыйна актыўнай» [Лотман 1973:19]. Максімальна поўна такая сітуацыя рэалізуецца, калі тэкст прызначаны для ўспрымання вышэйшымі міфалагічнымі істотамі – багамі, а сутворчасць разумеецца як натхняльнае ўздзеянне з боку гэтых істот на ствараль-

[1] Само слова λόγος, вельмі верагодна, звязанае з дзеясловам λέγω «збіраць, спалучаць, лічыць», параўн.: [Хайдеггер 1995:78–81].

ніка тэксту (параўн., напрыклад, старагрэчаскіх муз, адказных за натхненне на стварэнне тэкстаў рознага кшталту).

Па-за кантэкстам аўтэнтычнай традыцыі падобную працэдуру свядома выконвае даследчык міфалогіі, рэканструіруючы на падставе пэўнага набору тэкстаў-варыянтаў тэкст-інварыянт і, у сваю чаргу, трансліруючы апошні ў адмену мета-тэксту, бо сам «прота-тэкст» як тэкст віртуальны не можа быць артыкуляваны дыскурсіўнымі сродкамі. У гэтым разрыве паміж рэпертуарам «аўтара» і рэпертуарам інтэрпрэтатара хаваецца немалая небяспека падмены рэканструяванага міфа той ці іншай адменай мета-міфа і атаясамлення апошняга з першым. Міфолаг сам часам выступае ў ролі міфатворцы. Перадусім за гэта ў свой час крытыкаваўся структуралізм, у прыватнасці структурная антрапалогія К. Леві-Строса. Аднак ад гэтага, відаць, не ахаваныя любыя навуковыя рэканструктыўныя методыкі.

Супярэчлівасць структуралісцкага разумення міфа як другаснай семіятычнай (мадэлюючай) сістэмы заключаецца ў тым, што прымаецца, быццам першасныя мадэлюючыя сістэмы, найперш прыродная чалавечая мова, генетычна папярэднічае з'яўленню міфа. Рэальна назіраецца зусім іншы эвалюцыйны рух: ад рытуальна-міфалагічнага тыпу паводзін да ўсё больш дыскурсіўнага і, такім чынам, усё больш апасродкаванага рознага кшталту знакавымі сістэмамі (кодамі).

Міфалагічнае мысленне – мысленне вельмі спецыфічнае і найперш таму, што гэта – сімвалічнае мысленне, мысленне сімваламі і ў сімвалах. Такі сімвалізм мыслення і светаўспрымання быў характарыстычнай рысай цэлых гістарычных эпох: архаікі, Антычнасці, Сярэднявечча (гл., напрыклад: [Лосев 1988; Хоружий 1988:185]). Натуральна, не зжыты ён і ў наш час, хаця і рэпрэсіраваны сучаснымі дыскурсіўнымі практыкамі.

Паводле вызначэння А. Ф. Лосева, сімвал ёсць *прынцып усякай выразнасці*, г. зн. суаднесенасці сэнсу з іншабытам [Лосев 1927:12–13, 26 і інш.], як тое, з дапамогай чаго або ў чым «выраз упершыню выходзіць на ўзровень вонкавай праявы» [Бычков 1991:32]. Сімвал дыялектычна суаднесены з міфам і з'яўляецца яго вонкавым выразам, «сімвал ёсць эйдас міфа» [Лосев 1927:26]. Менавіта на гэтай падставе міф дапускае сімвалічнае вытлумачэнне, якое сутнасна адрозніваецца ад яго алегарычнай інтэрпрэтацыі [Лосев 1988: 163–247; Лосев 1990:422–443; 569–570]. З іншага боку, тэарэтыкі сімвалізму разумелі міф як сімвал, які атрымаў «дзеяслоўны

прэдыкат», стаў суб'ектам дзеяння, героем драмы (Вяч. Іваноў) [Хоружий 1988:181].

Як прынцып выразнасці сімвал функцыянуе як асаблівы тэкстаспараджальны механізм. Ю. М. Лотман вызначае сімвал як «ген сюжэта», як першазадуму або інтэнцыю выразу нейкага сэнсавага зместу, які і разгортваецца ў лінеарызаваныя наратыўныя структуры [Лотман 2000:214–249]. Завяршаючы свой аналіз тэкставага функцыянавання сімвала, Ю. М. Лотман робіць вельмі істотную выснову, што «…сімвал выступае нібы кандэнсатарам усіх прынцыпаў знакавасці і адначасова выводзіць па-за межы знакавасці. Ён – пасрэднік паміж рознымі сферамі семіёзісу, а таксама паміж семіятычнай і пазасеміятычнай рэальнасцю. У роўнай меры ён пасрэднік паміж сінхраніяй тэксту і памяццю культуры. Роля яго – роля семіятычнага кандэнсатара» [Лотман 2000:249].

Надаючы дачыненню выразу ўласцівасць самарэфлексіўнасці, прыходзім да самага агульнага вызначэння міфа, распрацаванага А. Ф. Лосевым у працах розных гадоў, як такой выразнасці, якая з'яўляецца суаднясеннем сэнсу з самім сабой (гл., напрыклад: [Лосев 1927:18, 25–26]). Суаднесенасць сэнсу з самім сабой ёсць, паводле Лосева, інтэлігенцыя або (сама)свядомасць [Лосев 1990а:83–88; Лосев 1990:571–572]. Сімвал у «міфалагічнай» парадыгме – гэта вонкава выражаны міф і выражаны не толькі ў іншым, але і *для* іншага, сам жа міф «ёсць унутранае жыццё сімвала, – стыхія жыцця, якая параджае яго від і вонкавую з'яўленасць» [Лосев 1927:26]. Міф як інтэлігенцыя ёсць суаднесеная з сабой кантынуальнасць сэнсу, а як сімвалічна суаднесены з іншым ён – нешта адзінае, нераскладанае адно. Сімвалічна здзейснены міф, міф як «факт», А. Ф. Лосеў слушна называе «асобай» [Лосев 1927:27]. «…сапраўдны міфалагічны сімвал ёсць, прынамсі, чацвёрты сімвал, сімвал чацвёртай ступені» [Лосев 1990:569], гэта тэтрадычная структура, якая з'яўляецца адзінствам прадметнасці (таго, *у чым* выражаецца міф), інтэлігенцыі (таго, *што* выражаецца ў гэтай прадметнасці), увасаблення як працэсу эмпірычнага выражэння інтэлігенцыі ў прадметнасці (эмпірычнае станаўленне асобы, яе «гісторыя») і «цуда» спалучанасці ў гісторыі станаўлення асобы моманту яе абсалютнага самасцвярджэння і моманту зменлівых яе фактуалізацый [Лосев 1990:569–570]. Фактуальнасць міфа і заключаецца ў дзейнасным самасцвярджэнні асобы. Тут варта адзначыць, што з гэтага пункту гледжання пад асобай, якая дзейнасна самасцвярджаецца, разумеецца не толькі індывід нейкага сацыяльнага цэлага, але і самі сацыяльныя цэ-

ласнасці («арганізмы»), якімі з’яўляюцца, у прыватнасці, этнічныя супольнасці. Вось чаму філосафы, як толькі паўстае пытанне пра гістарычны лёс або гістарычны выбар народа, звяртаюцца да такіх катэгорый, як нацыянальная ідэя або нацыянальны міф.

«Тыповымі» для «міфалагічнай семіётыкі» знакамі з’яўляюцца імёны ўласныя, а аснову семіёзісу складае іменаванне. Нездарма да шэрагу вельмі архаічных міфаў у розных культурах належаць міфы аб «анаматэце» – усталявальніку імёнаў [Иванов 1998:606–611]. З іншага боку, як адзначае Ю. С. Сцяпанаў, для любога кшталту «філасофіі імені» заканамерна развіццё ў вучэнне аб сімвале і аб міфе [Степанов 1985:64]. Гэта агульная асаблівасць семантычнай парадыгмы ў семіялогіі. Імя ўласнае ўвасабляе персанальную або асабістую міфалагему як «спосаб і інструмент сцвярджэння унікальнай непаўторнасці чалавечага лёсу» [Хоружий 1988:182]. Такія міфалагемы, з аднаго боку, задаюць дапушчальную ў парадыгме дадзенага імя канстэляцыю магчымых экзістэнцыйных сітуацый, а з другога боку, уяўляюць свайго роду згорнутыя «праграмы» (праекты) учынкаў-паводзін у гэтых экзістэнцыйных сітуацыях. Такім чынам, рэпертуар асабовых імён пэўнай культуры[1] задае падзейна-ролевую структуру універсуму гэтай культуры, а з семіятычнага пункту погляду – персанажную параметрызацыю традыцыйнай мадэлі свету [Санько 1998а:21–38].

«Тыповыя» тэксты ў «міфалагічнай» парадыгме – гэта аповеды аб паходжанні (касмаганічныя і этыялагічныя «міфы» і паданні) і аб дзеяннях багоў і культурных герояў і створаных імі прэцэдэнтах у пракаветныя часы. Апошнія ўяўляюць таксама кшталт «міфаў» аб паходжанні, адно з яўна ўведзенымі дзеючымі асобамі. Задаванае імем персанажа мноства дапушчальных экзістэнцыйных сітуацый і магчымых яго паводзін у гэтых сітуацыях вызначае рэпертуар матываў дадзенага наратыву, а іх разгортванне ў нарацыі ўтварае сюжэтную схему тэксту. Менавіта «матыў-сітуацыя» ці не ў найбольшай ступені рэалізуе ў (эпічным) тэксце сюжэтатворныя патэнцыі, паколькі, «па-першае, гэты матыў уводзіць у апавяданне персанажаў і выяўляе адносіны паміж імі, прычым на падставе зададзеных гэтым матывам сувязей і развіваецца ў далейшыя сюжэтная калізія; па-другое, матыў-сітуацыя абазначае тыя прасторава-часавыя рамкі, у межах якіх адбываецца дзеянне канкрэтнага

[1] Тут найперш па зразумелых прычынах гаворка ідзе пра так званыя «традыцыйныя» культуры.

эпізоду, прычым прастора і час дадзенага сюжэта суадносяцца з прасторай і часам эпічнага дзеяння» [Невелева 1991:152]. «Імёны-эпітэты і ў меншай ступені тытулатура персанажа выступаюць … згорнутымі формамі звязаных з імі сюжэтаў і ўяўленняў. Змест такіх найменняў вядомы эпічнай аўдыторыі і імгненна «разгортваецца» ў яе свядомасці. Пачатак «біяграфіі» персанажа» закладае менавіта тыя элементы намінацыі, якія адкрываюць сістэму яго ўводу…» [Невелева 1991:154]. Падобныя высновы былі зробленыя і адносна персанажаў чарадзейных казак: «Тое, як персанаж дзейнічае, шмат у чым залежыць ад таго, што ён сабой уяўляе. … З такога пункту погляду і сам апавядальны план чарадзейнай казкі можа разглядацца як разгортванне ў сюжэце тых семантычных прыкмет, якімі валодае персанаж» [Новик 1975:217]. Пагатоў гэтыя высновы справядлівыя для персанажаў касмаганічных і этыялагічных міфаў дзеля іх яшчэ большай тыпізаванасці і ахаванасці традыцыяй і нават «звычаёвым правам».

Даследаваннямі апошняга часу было выяўлена, што набор семантычных матывіровак («семантычных прыкмет») уласных імён многіх міфалагічных і эпічных персанажаў знаходзіцца ў карэлятыўных адносінах з «сумай этымалагічных рашэнняў», якія ўскрываюць глыбінную семантыку гэтых імён. На гэтым шляху ўжо былі зробленыя вельмі цікавыя назіранні (гл., напрыклад: [Топоров 1989а:61–110]).

Можна сказаць, што сэнс імя аказвае «непрычыннае» (нелакальнае) уздзеянне на парадак і характар падзей, звязаных з дзейнасцю носьбіта гэтага імя, і мае не інфармацыйную, а хутчэй прэфармацыйную прыроду.

Вось чаму праблема сэнсу этнічнага (этнанацыянальнага) найменне паўстае перад усякім народам, які дасягае «самарэфлексіўнага ўзросту». Міфалагічная свядомасць найчасцей вырашае гэтую праблему праз працэдуру эпанімізацыі – прывязкі этнічнага імя (і адпаведнага этнахаронімa) да імя міфалагічнага першапродка і першага ўладара пэўнай тэрыторыі (параўн. *Тур* і *туранцы* [Прохоров 2005], *Крыў* і *крывічы* [Иванов, Топоров 1992а; Санько 2005а] або *Белаполь* і *беларусы* [Легенды і паданні 1983:78–79] і інш.). Дыскусіі вакол праблемы сапраўднага (у сімвалічна-міфалагічнай парадыгме) імя беларусаў і Беларусі бяруць пачатак ад твораў Я. Чачота і П. Шпілеўскага, актывізуюцца ў пераломны момант беларускай гісторыі пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі (В. Ластоўскі, Я. Станкевіч) і працягваюцца дагэтуль [Корбут 2005].

Іншы тып «легітымных» у міфалагічнай парадыгме тэкстаў складаюць паэтычныя тэксты, у тым ліку фальклорныя абрадавыя тэксты. Аб механізме іх параджэння вышэй ужо было сказана. Міф выступае як асаблівая генератыўная мадэль для тэкстаў такога кшталту. Абыдзённыя дыскурсы павінны тут разглядацца як неаўтэнтычныя і неўласцівыя тыпы тэкстаў. Паводле слоў М. Хайдэгера, як «балбатня» (*Gerede*).

Аднак, як было заўважана вышэй, усе дыскурсіўныя практыкі так ці іначай звязаныя са стыхіяй міфалагічнага, дарэфлексіўнага і нерэфлексаванага, ва ўлонні каторага адбываецца таямнічае нараджэнне логаса (прыгадаем формулу «Vom Mythos zur Logos» – так называлася вядомая праца Нэстле [Nestle 1940]). Па гэтай прычыне міфалагічнае мысленне, міфалогія, міф не толькі могуць улучацца ў кантэкст гісторыка-філасофскага даследавання, але і павінны ў яго ўлучацца, інакш шматлікія нюансы гісторыка-філасофскага працэсу будуць стала выпадаць з поля зроку даследчыкаў.

Такое ўлучэнне выглядае цалкам натуральным і нават абавязковым у даследаваннях па індыйскай, кітайскай, старажытнагрэчаскай філасофіях, якія з'явіліся вынікам аўтэнтычнага развіцця адпаведных культур. У гэтым выпадку міфалогія нават уганароўваецца даволі высокім статусам «прадфіласофіі» [Чанышев 1970; Чанышев 1975:49–57]. Але яно можа выклікаць пэўныя цяжкасці ў дачыненні да працэсу станаўлення і развіцця філасофскай думкі новых народаў Еўропы, у тым ліку і беларусаў. Галоўная прычына палягае ў тым, што ў большасць раннесярэднявечных дзяржаў Еўропы філасофія імпартавалася як гатовая форма разам з уключэннем новых абшараў у кантэкст хрысціянскай цывілізацыі. Папярэднія формы мыслення маглі новай інтэлектуальнай элітай успрымацца альбо як перажытак, альбо як адкрыта варожыя і павінны былі выдаляцца на самую перыферыю інтэлектуальнага жыцця грамадства, а то і проста элімінавацца (пасродкам фізічнага вынішчэння апанентаў). Яны маглі працягваць больш-менш яўна ўздзейнічаць на інтэлектуальную атмасферу ў вобласці права (дзеля жывучасці так званага «звычаёвага права») або практычнай этыкі. У сферы «высокай ідэалогіі» яны старанна адфільтроўваліся.

І усё ж траплялі яны і туды. Гэтым можна, у прыватнасці, растлумачыць папулярнасць шматлікай апакрыфічнай літаратуры, а таксама ідэй балгарскіх багамілаў. Схільнасць да ерасяў сілкавалася, апроч іншага, і традыцыйнымі інтэлектуальнымі чаканнямі і ўсталёўкамі новых інтэлектуалаў мясцовага паходжання. Як пры-

клад менавіта з беларускіх земляў можна ўзгадаць палымяныя пропаведзі Аўрамія Смаленскага, які ў вытлумачэнні пытанняў веры смела адыходзіў ад усталяванага канона, карыстаючыся апакрыфічнай літаратурай, якая паступала з Грэцыі, Балгарыі, Сербіі, а таксама чэрпаючы адказы з папярэдняй (дахрысціянскай) традыцыі, што выклікала раздражненне ў асяроддзі манастырскай брацііі. «Ерэтык» (г. зн. чарадзей), «вяшчун» – такія абвінавачванні сыпаліся ў яго адрас, што апісана яго вучнем Яфрэмам у «Жыцці вялебнага Аўрамія Смаленскага».

Ва ўсякім разе рэцэпцыя новых хрысціянскіх ідэй не магла не суправаджацца інтэрферэнцыяй іх з традыцыйным для грамадстваў Усходняй Еўропы светапоглядам. І гэты працэс, безумоўна, меў месца. Іншая справа, што аднабаковы характар пісьмовых крыніц не дазваляе прасачыць яго з неабходнай поўнасцю.

2. Праблема крыніц

Доўгі час з пачатку вывучэння традыцыйных дахрысціянскіх вераванняў народаў Еўропы, асабліва Цэнтральнай і Усходняй, асноўнымі крыніцамі заставаліся помнікі пісьмовасці: летапісы, хронікі, крытычныя выступы супраць упартых прыхільнікаў «дзедаўскай» рэлігіі («Слова аднаго хрысталюбца» і да т. п.). Этнаграфічныя і фальклорныя крыніцы адыгрывалі хіба што дапаможную ролю. Галоўная задача даследчыкаў палягала ў крытыцы крыніц, тэкстуальным і інтэртэкстуальным аналізе, ужыванні герменеўтычных працэдур і г. д. Гэтыя даследаванні, безумоўна, далі свой плён, тым не менш яны непазбежна былі абмежаваныя самім характарам тых крыніц, на якія гэтыя гісторыка-філалагічныя даследаванні абапіраліся.

А помнікі пісьменнасці, па-першае, абмежаваныя колькасна, корпус такіх помнікаў не можа быць пашыраны хоць у якойсьці значнай ступені, крытычнай для інтэрпрэтацыі, у адрозненне ад тэкстаў фальклорных, корпус якіх прынцыпова (пакуль яшчэ) можа пашырацца за кошт «бясконцых» варыянтаў віртуальных «прота-тэкстаў», рэкамбінаваных з рэпертуару тыповых для дадзенай лакальнай традыцыі элементаў кожным індывідуальным выканаўцам або інфарматарам. Асабліва бракуе пісьмовых крыніц па ранняй гісторыі сярэднявечнай Беларусі.

Па-другое, яны абмежаваныя самой спецыфікай пісьмовай формы памяці – скіраванасцю яе на фіксацыю эксцэсаў, інцыдэнтаў,

выпадкаў, выбітных падзей, іншымі словамі, усяго таго, што так або інакш адхіляецца ад нормы [Лотман 1987]. Аднак менавіта такая «эксцэсуальнасць» пісьмовых крыніц робіць іх у значнай ступені непрыдатнымі для рэканструкцыі традыцыйнага светапогляду, накіраванага хутчэй на фіксацыю і варыятыўны паўтор прэцэдэнтаў, г. зн. на норму як меру самой гэтай варыятыўнасці.

Па-трэцяе, з вышэйсказаным звязана абмежаванне, абумоўленае тым, што (ранне)сярэднявечныя помнікі пісьмовасці – гэта не хронікі ў сучасным сэнсе слова, якія адлюстроўваюць тое, што было або адбывалася на самай справе ў храналагічным парадку, а літаратурныя тэксты пэўнага тыпу, пабудаваныя паводле пэўных канонаў і з пэўнымі, часта прапагандысцкімі, палемічнымі або выкрывальнымі мэтамі. Гэта тэксты перш за ўсё ідэалагічныя і ўжо толькі ў другую чаргу яны ўяўляюць сабой спецыфічнага тыпу гістарычныя крыніцы. Рэчаіснасць, якая раскрываецца ў гэтых тэкстах, гэта рэчаіснасць, адлюстраваная ў крывым люстэрку ідэалогіі, і ступень праўдзівасці такога адлюстравання проста залежыць ад ступені скрыўлення люстэрка. Сапраўднымі гістарычнымі крыніцамі яны з'яўляюцца хіба што для гісторыка літаратуры і даследчыка гісторыі ідэалогій, а значыць (ускосна) і для даследчыка міфалагічнай свядомасці таксама.

Маючы выразную ідэалагічную скіраванасць, пісьмовыя помнікі толькі ў малой ступені або наогул ускосна адлюстроўваюць этнаграфічныя рэаліі Усходняй Еўропы напярэдадні і адразу пасля прыняцця хрысціянства кіруючымі элітамі. Да таго ж, пісаныя ў Кіеве або на кіеўскі ўзор, яны адлюстроўваюць складаную этнакультурную і канфесійную сітуацыю менавіта гэтага рэгіёна, дзе адбываўся працэс складанага ўзаемадзеяння такіх кампанентаў, як іудзейска-хазарскага, ісламска-харэзмійскага, язычніцка-славянскага (германскага, іранскага) і – без выразнай этнічнай афарбоўкі – хрысціянскага [Топоров 1989]. «Пантэон князя Уладзіміра» – гэта акурат такая вылучна кіеўская рэалія. Аднак менавіта ён найчасцей выкарыстоўваўся і працягвае выкарыстоўвацца ў працах, якія датычаць язычніцтва на тэрыторыі сучаснай Беларусі або Паўночна-Заходняй Расіі.

Да таго ж сярэднявечныя тэксты буйных форм – гэта помнікі палітычнай, ваеннай, царкоўнай гісторыі, г. зн. найперш гісторыі пануючых эліт, і ў іх культура так званай «нямотнай большасці» (паводле выразу А. Я. Гурэвіча [Гуревич 1990]), большасці насельніцтва, асабліва сельскага, як правіла, застаецца «за кадрам» і можа быць экстрагаваная з іх хіба што ў мізэрнай ступені.

Асаблівай «дэзінфарматыўнасцю» ў гэтым сэнсе адрозніваюцца пісьмовыя крыніцы, пераважна на якіх доўгі час і засноўваліся ўсе высновы, датычныя так званага ўсходнееўрапейскага (і не толькі) язычніцтва: аб звычаях і норавах, аб святах і абрадах, аб народнай дэманалогіі, аб так званых пантэонах славянскіх багаў, нарэшце, аб усёй дахрысціянскай светапоглядной сістэме народаў Усходняй Еўропы.

Па-чацвёртае, не варта забывацца і на тое, што бальшыня «ранніх» тэкстаў (за выняткам, хіба, бяроставых грамат) дайшла да нас у адносна позніх спісах. У Сярэднявеччы перапісванне манускрыпта азначала зусім не тое самае, што капіраванне дакумента ў наш час. З тым, што «напісана пяром», можна рабіць усё, што заўгодна, зусім не тое, што з «высечаным сякерай». Устаўка каментараў, рэдагаванне тэксту, яго дапісванне, перакампіляцыя і цэнзураванне – былі не выключэннем, а нормай. Такім быў сярэднявечны «постмадэрнізм».

Нарэшце, нельга забываць і пра тое, што пісьмовыя тэксты, якія тут маюцца на ўвазе, уяўляюць сабой моцна канататыўныя семіятычныя сістэмы або, кажучы інакш, другасныя мадэлюючыя семіятычныя сістэмы, якія патрабуюць выкарыстання і адпаведных метадаў іх аналізу.

Таму пры працы з такога тыпу крыніцамі, акрамя ўжывання стандартных метадаў аналізу тэкстаў, крытыкі і герменеўтычных тэхнік інтэрпрэтацыі і разумення, непазбежным аказваецца і ўжыванне адмысловай тэхнікі дэканструкцыі, што азначае, апрача іншага, выкрыццё анталогіі азнача́нага. У дадзеным выпадку анталогія азнача́нага – гэта і ёсць тая рэчаіснасць, якую нібы адлюстроўвае дадзеная крыніца. Гэта своеасаблівая «герменеўтыка наадварот», своеасаблівае «пераацэньванне каштоўнасцей», спраектаванае на інтэрпрэтаваныя тэксты.

Беручы пад увагу вышэйсказанае, належыць прызнаць, што ў даследаванні міфалагічнага мыслення паказанням пісьмовых крыніц не можа надавацца першачарговае значэнне.

Міфалагічная свядомасць несвядома традыцыяналістычная, а таму для яе разумення велізарнае значэнне маюць паказанні самой традыцыі. Міф і традыцыя самі сутнасна суаднесеныя пасродкам падання. З аднаго боку, «вуснае паданне» – гэта адно з значэнняў старажытнагрэчаскага слова μύθος. З іншага боку, тэрмін «паданне» ў шырокім сэнсе блізкі тэрміну «традыцыя». Міф утварае змястоўнае ядро культуры пэўнага тыпу, а традыцыя забяспечвае

разнастайныя механізмы трансляцыі гэтага зместу ад пакалення да пакалення. Калі карыстацца сучаснай камп'ютэрнай тэрміналогіяй, то можна сказаць, што калектыўная памяць вуснай традыцыйнай культуры характарызуецца дыстрыбутыўнасцю і масіўным паралелізмам, а таму, нягледзячы на абсалютна няцвёрдую форму фіксацыі таго або іншага зместу (у адрозненне ад пісьмовай формы), яна адрозніваецца непараўнальна большай устойлівасцю ў дачыненні да разбуральных уздзеянняў часу.

Калі страта унікальнага дакумента (на пергаменце, паперы, магнітным носьбіце інфармацыі, кампакт-дыску) становіцца для культуры, заснаванай на прынцыпах лінейнага інфармацыйнага працэсінгу (г. зн. запісу, счытвання і пераўтварэння інфармацыі), фатальнай, то для традыцыйнай культуры, заснаванай на прынцыпах паралельнага інфармацыйнага працэсінгу, такая сітуацыя наогул практычна немагчымая. Натуральна, што тут маюцца на ўвазе гранічныя сітуацыі, неабходныя пры любой тыпалагізацыі. Рэальна і культуры мадэрнага тыпу маюць розныя формы паралелізму і дыстрыбутыўнасці ў захаванні інфармацыі (праз сістэму цытавання, напрыклад), і традыцыйныя культуры могуць цалкам змяняць свой змест праз кумулятыўнае назапашванне інавацый або губляць яго проста ў выніку фізічнага знішчэння носьбітаў такіх культур. Аднак гэта чыста тэарэтычнае тыпалагічнае адрозненне культур двух тыпаў варта мець на ўвазе пры ацэнцы надзейнасці паказанняў пісьмовых крыніц і ўнутраных паказанняў самой традыцыі.

У выпадку гісторыі Беларусі ранняга Сярэднявечча паказанні пісьмовых крыніц адносна характару светапогляду грамадства ў цэлым (а не толькі ўладных эліт) аказваюцца зусім мізэрнымі [Успенский 1982:2], а то і проста дэзінфарматыўнымі. А вось сведчанні традыцыі (у шырокім сэнсе) набываюць значна большае значэнне. Гэта звязана, па-першае, з тым, што, як паказваюць дадзеныя сучаснай фізічнай антрапалогіі беларусаў [Мікуліч 2005], за апошнія тысячагоддзі масавыя міграцыі насельніцтва не адыгрывалі якойсьці значнай ролі ў этнагенезе беларусаў (гэта не значыць, вядома, што іх зусім не было), адпаведна не магло быць вонкавых прычын для поўнай страты традыцыяй свайго актуальнага зместу. Хутчэй маглі мець месца розныя яго трансфармацыі (як, напрыклад, выцясненне так званай высокай міфалогіі ў вобласць дэманалогіі або дзіцячага фальклору з адпаведнай транспазіцыяй вобразаў і тэафорных імёнаў), выкліканыя, у прыватнасці,

буйнымі ідэалагічнымі рэвалюцыямі (прыняцце хрысціянства, напрыклад). Па-другое, хрысціянізацыя Беларусі і Літвы расцягнулася амаль на цэлае тысячагоддзе, была перапыненая Кастрычніцкай рэвалюцыяй і, па вялікім рахунку, не завяршылася дагэтуль. Апошняе азначае, што, нягледзячы на ідэалагічныя пераследы і нават фізічнае знішчэнне (успомнім «працэсы над ведзьмамі»), заўсёды існавалі тыя, хто так або інакш захоўваў старажытную традыцыю. Тут можна прыгадаць, што курганны пахавальны абрад з крэмацыяй нябожчыкаў пратрымаўся ў Аршанскім Падняпроўі аж да XVII ст. [Левко 1993]. Хоць і ўскосна, але дастаткова імаверна гэта сведчыць пра захаванне «спецыялістаў», якія маглі кіраваць адпраўленнем такога тэхналагічна няпростага абраду, як крэмацыя, г. зн. рэштак былой жрэцкай карпарацыі. У гэты час раннесярэднявечныя элементы (каменныя абкладкі магіл і інш.) у пахавальнай абраднасці ўзнаўляюцца і на Паўночным Захадзе Беларусі (Браслаўшчына). У XVI–XVII стст. у ВКЛ назіраецца сапраўдны язычніцкі «рэнесанс». Так, Сымон Будны ў лісце да Генрыка Булінгера 1563 г. скардзіўся на тое, што яго дзейнасці, апрача праваслаўных і каталікоў, перашкаджаюць прыхільнікі язычніцтва. Шляхціц Ф. Еўлашэўскі ў 1577 г. у сваёй прадмове да «Дзённіка» сведчыў датычна беларускіх земляў: «идол и розличных балъванов вже от колька сот лет так намножило, иже зи ними и бога люд посполитый забыл». XVII–XVIII стст. азначыліся не толькі росквітам філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, але і пікам «працэсаў над ведзьмамі» на Беларусі [Лобач 1998]. Больш за тое, апошняе «язычніцкае» свяцілішча ў Мінску (так званая «малельня каля каменя») было зачынена па патрабаванні праваслаўных святароў толькі ў пачатку XX ст. [Ляўкоў 1992:43–53], а апошні язычніцкі святар, які жыў ля станцыі Крыжоўка пад Мінскам, быў рэпрэсіраваны ў 1937 г. і сасланы ў Сібір.

Таму нядзіўна, што фальклорная памяць беларускага народа вылучаецца ўражлівай глыбінёй. На гэта звярталася ўвага амаль усімі навукоўцамі, якія вывучалі беларускую фальклорную культуру. У XX ст. шырокае ўжыванне метадаў кампаратывістыкі, структурна-семіятычных метадаў аналізу фактаў традыцыйнай культуры і асабліва фальклорных тэкстаў яшчэ больш узмацніла гэтае ўражанне. На гэта адмыслова зважалі такія вядомыя даследчыкі, як Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў, якія прысвяцілі два манаграфічныя даследаванні [Иванов, Топоров 1965; Иванов, Топоров 1974] і вялікую колькасць спецыяльных артыкулаў усходне-

славянскаму і ўсходнееўрапейскаму язычніцтву, у тым ліку і беларускаму [Иванов, Топоров 1967; Иванов, Топоров 1970; Іванаў, Тапароў 1972:163]. Даследаванні апошняга часу дастаўляюць гэтаму ўсё новыя і новыя пацверджанні [Иванов 1989a:80; Иванов 1989b:55–57; Санько 1994a; Беларуская міфалогія 2004].

Аднак крыніцы гэтага тыпу, будучы не менш, а больш аўтарытэтнымі ў пытаннях узнаўлення дахрысціянскай светапоглядднай сістэмы, патрабуюць дастасавання адмысловых метадаў рэканструкцыі ў сілу як спецыфікі саміх гэтых крыніц, так і ступені захаванасці тых або іншых фрагментаў тэкстаў.

І тут вырашальнае значэнне набывае збалансаванае выкарыстанне двух метадалагічных прынцыпаў, названых намі «прынцыпам прэзумпцыі аўтахтоннасці» і «прынцыпам дэканструкцыі традыцыі». Першы з іх патрабуе, каб любая з'ява традыцыйнай культуры перш за ўсё разглядалася ў кантэксце аўтэнтычнага развіцця самой мясцовай традыцыі. Пры гэтым вядучая роля павінна адводзіцца метадам унутранай рэканструкцыі, якія абапіраюцца на «тэксты» рознага тыпу (фальклорныя тэксты, археалагічныя і этнаграфічныя артэфакты, лінгвістычныя дадзеныя, у тым ліку этымалагічныя і анамастычныя, разгляданыя як свайго роду «згорнутыя» або «віртуальныя» дыскурсы, і інш.). Вынікі могуць і павінны кантраляваца вонкавым параўнаннем з аналагічнымі фактамі блізкароднасных традыцый. Гэта бывае асабліва эфектыўна, калі атрымоўваецца выявіць супадзенні як на ўзроўні структуры сюжэтаў (пэўнай канфігурацыі матываў і мікраматываў), так і на ўзроўні фрагментаў тэкстаў (сінтагм і большых за сінтагмы наратыўных адзінак).

Аднак любая традыцыя мае тую асаблівасць, што стварае і ў носьбітаў гэтай традыцыі, і ў даследчыкаў ілюзію кантынуальнасці і пераемнасці, хоць дакладна можа быць вядома, што ў пэўныя гістарычныя моманты яна зазнавала глыбокія ўзрушэнні, звязаныя, напрыклад, са зменай пануючага светапогляду, і была вымушаная перабудоўваць свой змест і ўзаемную канфігурацыю найбольш значных сваіх кампанентаў. У пэўным сэнсе ўсякі сінхронны стан культуры з'яўляецца вынікам не толькі ўзаемадзеяння мінулага досведу, які ёю захоўваецца, і назапашаных інавацый, але і вынікам інтэрферэнцыі аўтэнтычных элементаў з іншакультурнымі.

У выпадку культурнай гісторыі Беларусі трэба ўлічваць як мінімум двухступенную міжкультурную інтэрферэнцыю: 1) узае-

мадзеянне аўтахтоннай язычніцкай балцкай культуры і язычніцкай славянскай традыцыі; 2) узаемадзеянне абедзвюх, а таксама вынік іх папярэдняга ўзаемадзеяння з хрысціянствам. Трэба таксама ўлічваць, што гэты працэс расцягваўся на многія стагоддзі, праходзіў прамежкавыя стадыі двухвер’я і рэзультаваўся ў так званым «народным хрысціянстве», часта хрысціянскім па форме, але ўсё яшчэ язычніцкім па сваім змесце. Гэты стан, уласна, і застаюць першыя беларускія этнографы і фалькларысты.

Пры аднабаковым дастасаванні прынцыпу прэзумпцыі аўтахтоннасці і недастатковым храналагічным разрашэнні рэканструктыўных методык даследчы далягляд можа фатальна скажацца і прыводзіць да высноў, якія не маюць адносін да рэальнага гістарычнага працэсу. Таму прынцып прэзумпцыі аўтахтоннасці абавязкова павінен дапаўняцца прынцыпам дэканструкцыі традыцыі, які прадугледжвае крытычнае ўспрыняцце фактаў традыцыйнай культуры, іх структурную, арэальную і храналагічную стратыфікацыю [Санько 2003].

Што да традыцыйнай культуры, то найкаштоўнейшай (а часта і адзінай сёння даступнай) крыніцай рэканструкцыі фрагментаў старажытнага светапогляду з’яўляецца сама мова, якая ў сваім ладзе, лексічным складзе, у сваіх «акамянеласцях» дагэтуль утрымлівае сведчанні аб асаблівасцях колішняга жыцця, аб тым, на што лічылі патрэбным зважаць нашы далёкія продкі.

Гістарычнасць мовы – факт трывіяльны. Менавіта на гэтай неад’емнай уласцівасці любой мовы пабудавана параўнальна-гістарычнае мовазнаўства. Мова змяняецца як у выніку дзеяння ўнутрысістэмных заканамернасцей (у розныя эпохі розных), так і ў выніку, часта непрадказальных, уздзеянняў з боку моў суседніх народаў або прыходнікаў-заваёўнікаў. Гэтая характарыстычная рыса мовы дала падставы Ю. М. Лотману ахарактарызаваць мову з семіятычнага погляду як «код плюс яго гісторыя» [Лотман 1992: 13]. Так што мова – гэта не проста спосаб азначвання экстралінгвістычнай рэальнасці, гэта яшчэ і гісторыя такога азначвання. У лінгвістычным знаку адкладаюцца напластаванні гістарычных эпох, і гэта датычыць як плану выразу, так і плану зместу. З гэтай прычыны мова аказваецца спецыфічнай гістарычнай крыніцай, часам – адзіна надзейнай, асабліва ў дачыненні да беспісьмовых грамадстваў. У адрозненне ад іншых крыніц, напрыклад археалагічных, гэтая крыніца не «нямая». Яна многае можа паведаміць пра яе колішніх носьбітаў.

Асаблівай кансерватыўнасцю адрозніваецца так званая «мова вады» – гідранімія і ў крыху меншай ступені «мова зямлі» – тапанімія і этнахаранімія. У свой час менавіта франтальнае вывучэнне гідранімічных фактаў даставіла дастаткова надзейныя дадзеныя для развіцця тэорыі «балцкага субстрату» ў беларускім этнагенезе. Аднак недалік спецыфічнай гістарычнасці мовы даў апанентам гэтай тэорыі падставы, зыходзячы з крытыкі паасобных вузкіх месцаў, начыста адмаўляць гэтай тэорыі ў праве на існаванне (прыгадаем вядомую забарону міжнароднай канферэнцыі «Этнагенез беларусаў» у 1973 г.). З другога боку, ён прыводзіў да скажэнняў гістарычнай перспектывы ў асадах самой тэорыі. Тут маюцца на ўвазе дзве рэчы: 1) прыцягненне ў якасці базы інтэрпрэтацыі ўсяго наяўнага моўнага матэрыялу без яго храналагічнай і дыялектнай стратыфікацыі, у выніку чаго апаненты лёгка маглі прадэманстраваць, што, прынамсі, частка лінгвістычных слядоў «колішніх» балтаў на тэрыторыі Беларусі была пакінута пазнейшымі перасяленцамі, якія часам утваралі даволі кампактныя калоніі; на гэтай падставе рабілася выснова, што і іншыя «рэлевантныя» факты маюць гэткую ж ступень імавернасці; 2) у самой тэорыі абапіранне на масавы, але слаба стратыфікаваны і не прыведзены ў карэляцыю з нелінгвістычнымі крыніцамі матэрыял спарадзіла тэзіс пра «масавую міграцыю славян»; гэты тэзіс стаўся патрэбным, каб падвярстаць гістарычную рэальнасць пад рэальнасць сучаснай беларускай мовы; тут на ўсю моц праявіла сябе «рэпрэсіўная рэтраспекцыя».

Бясспрэчна, апошняе тысячагоддзе этнічная гісторыя Беларусі – гэта гісторыя пераважна балта-славянскага культурнага, моўнага і г. д. узаемадзеяння. Таму актуальная праблема, якая па сутнасці яшчэ чакае сваёй метадалагічна фундаванай пастаноўкі, – гэта праблема напрамку асіміляцыйных працэсаў у кожным канкрэтным выпадку. Бо вялікая розніца – 1) разглядаць пранікненне элементаў славянскай культуры ў мясцовыя балцкія і паступовае аславяньванне апошніх, падтрыманае і чыста эвалюцыйнымі зрухамі ў саміх балцкіх культурах, актуалізаванымі яе кантактамі з культурамі славянскімі, або 2) ва ўсіх без вынятку выпадках бачыць толькі пранікненне паасобных элементаў балцкай культуры ў запанавалую культуру славян. Прыманне той або іншай перспектывы карэнным чынам змяняе як этна-, так і глота- і культурагенетычныя дыскурсы.

Шмат чаго можа паведаміць мова і пра раннюю «кагнітыўную гісторыю» народа. Мова і міф як аснова старажытнага светапогля-

ду і пазнання звязаны настолькі непарыўна, што нават пытанне, што з іх першаснае, губляе ўсякі сэнс. Але ў пэўны момант аўтэнтычны міф як аснова светапогляду губляе свае пазіцыі, замяняецца іншымі міфамі (напрыклад, традыцыйная міфалогія замяняецца хрысціянскай) і ідэалогіямі (напрыклад, на змену хрысціянству ў сваю чаргу прыходзіць марксізм), а мова працягвае існаваць і захоўваць у сваіх структурах, «акамянеласцях» сляды колішняга светапогляду: уяўленні пра паходжанне і пабудову Сусвету, пра прастору і час, пра дабро і зло і г. д. Дасціпны этымалагічны і семасіялагічны аналіз у шмат якіх выпадках дазваляе выявіць матывы, якія ляжаць у аснове намінацыі, катэгарызацыі і канцэптуалізацыі. Многа інфармацыі можа даць і кантрастыўны аналіз «культурных канцэптаў». Гэты рэсурс вельмі слаба задзейнічаны беларускай (у тым ліку беларускамоўнай) філасофіяй. А без яго цяжка ўзнавіць і гісторыка-філасофскі працэс ва ўсёй яго поўні.

Такім чынам, мова аказваецца не толькі найкаштоўнейшым элементам культурнай спадчыны народа, але і крыніцай для рэканструкцыі яго этнічнай гісторыі, а таксама гісторыі яго матэрыяльнай і духоўнай культуры. А як вынік мова аказваецца асновай самаідэнтыфікацыі нацыі і ў сучасных умовах.

Асэнсаванне наяўнага велізарнага фактычнага матэрыялу дазволіць больш аб’ёмна прадставіць гісторыю духоўнай культуры Беларусі, а ў вядомай меры і гісторыю духоўнай культуры яе найблізкіх суседзяў – Літвы, Польшчы і Украіны, і вырашыць некаторыя гісторыка-філасофскія праблемы, у прыватнасці і датычныя агульнай спадчыны народаў, якія ўваходзілі ў склад Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай. Бо пры ўсім адрозненні моў і культур у гэтым рэгіёне была рэалізаваная (можа быць, упершыню ў Еўропе) і нейкая адмысловая ідэнтычнасць, шмат у чым абумоўленая блізкасцю этнаменталітэтаў, укарэненых у мясцовых традыцыях.

3. Стан даследаванняў

Беларуская традыцыйная культура вылучаецца надзвычайнай глыбінёй фальклорнай «памяці». Гэтая акалічнасць ужо была заўважана даследчыкамі. Вяч. Ус. Іванаў і Ул. М. Тапароў, ці не адныя з першых, адзначылі адмысловае значэнне беларускага матэрыялу для індаеўрапеістыкі. Яшчэ колькі дзесяцігоддзяў таму яны, у прыватнасці, пісалі: «У працэсе працы над кнігай, прысвечанай

аднаўленню старажытных славянскіх міфалагічных сістэм, аўтары неяк нечакана для сябе выявілі ў фальклорных матэрыялах і апісаннях звычаяў беларусаў ... вельмі вялікую колькасць архаічных уяўленняў, якія могуць супастаўляцца з найбольш старажытнымі сведчаннямі пра рэшткі язычніцтва ў самых старых помніках іншых славянскіх традыцый. Паасобныя рысы падобнага кшталту згадваліся і раней у розных працах, але тое, што беларускія дадзеныя наогул з'яўляюцца вельмі старажытнымі і асабліва важнымі для рэканструкцыі, не толькі не падкрэслівалася, але нават выпадала з-пад увагі даследчыкаў. Між тым адметная даўніна беларускага матэрыялу выяўляецца нават пры параўнанні з іншымі архаічнымі матэрыяламі, параўн. паўночна-велікарускі і сербахарвацкі» [Іванаў, Тапароў 1972:163].

Пазней адзін са згаданых аўтараў адзначаў: «Параўнанне ўсходнеславянскіх (беларускіх) звычаяў асвячэння (сакралізацыі) новага дому з іерархічным парадкам ахвярных жывёлін у ведыйскіх рытуалах, з аднаго боку, а з другога боку, з ахвярапрынашэннямі рымлянаў, якія цалкам з імі супадаюць, а таксама з аксіялагічнымі (каштоўнаснымі) адрозненнямі паміж тымі ж хатнімі жывёлінамі ў хецкіх законах... вядзе да высновы аб тым, што ўсе гэтыя традыцыі зводзяцца да агульнаіндаеўрапейскай» [Иванов 1989a:80]. Той жа даследчык сцвярджае, што звязаныя з канём дэталі архаічнага рымскага рытуалу Equus October у багата якіх момантах супадаюць з беларускім святам Ярылы [Иванов 1989b:55–57; Иванов 1989a:83].

Ёсць падставы думаць, што па меры разгортвання франтальнага вывучэння беларускай традыцыйнай спадчыны колькасць выяўленых архаічных элементаў і цэлых блокаў элементаў (у тым ліку тэкставых) будзе няўхільна нарастаць.

У апошнія некалькі дзесяцігоддзяў цікавасць з боку беларускіх даследчыкаў да рэліктаў дахрысціянскага светапогляду беларусаў заўважна ўзрасла. Гэтаму спрыяла і публікацыя асноўных крыніц з адпаведнай іх жанрава-тэматычнай сістэматызацыяй, якая рэалізавалася ў выданні шматтомнай серыі «Беларуская народная творчасць» (якая яшчэ далёкая ад вычарпання), а таксама трох кніг збору беларускіх народных прыкмет і павер'яў «Зямля стаіць пасярод свету...», «Жыццё адвечны лад» і «Зямная дарога ў вырай» (уклад. У. А. Васілевіч) [Зямля стаіць пасярод свету 1996; Жыццё адвечны лад 1998; Зямная дарога ў вырай 1999]. Варта таксама прыгадаць і такія спробы сістэматызацыі фактаў традыцыйнай духоўнай спадчыны беларусаў, як слоўнік-даведнік па беларускай

міфалогіі У. І. Коваля [Коваль 1995] і слоўнік асноўных міфалагем У. М. Конана [Конан 1996; Конан 1997]. Апошнім часам пабачылі свет манаграфічныя даследаванні паасобных тэм, выкананыя ў семіялагічным ключы [Малоха 1998; Валодзіна 1999].

Гэтыя выданні і даследаванні падсумоўваюць амаль двухсотгадовы досвед апісання, вывучэння і асэнсавання традыцыйнага духоўнага космасу беларусаў, запачаткаваны такімі даследчыкамі і літаратарамі, як Я. Чачот, Я. Баршчэўскі, П. Шпілеўскі, М. Анімеле, А. Славуцінскі, К. Тышкевіч, Ю. Крачкоўскі, С. Максімаў, Е. Раманаў, П. Шэйн, М. Федароўскі, М. Нікіфароўскі, А. Багдановіч, У. Дабравольскі, А. Семянтоўскі, П. Дземідовіч, І. Сербаў, А. Сержпутоўскі, В. Ластоўскі, М. Нікольскі, М. Мялешка і інш.

Традыцыйная спадчына беларусаў не засталася па-за ўвагай і вядомых замежных даследчыцкіх калектываў, што знайшло адлюстраванне ў двухтомнай энцыклапедыі «Мифы народов мира» [Мифы народов мира 1991], энцыклапедычным слоўніку «Славянская мифология» [Славянская мифология 1995], пяцітомным этналінгвістычным слоўніку «Славянские древности» [Славянские древности 1995–1999] і некаторых іншых выданнях і даследчыцкіх праектах (гл., напрыклад: [Słownik ludowych stereotypów językowych 1980]).

Своеасаблівым падсумаваннем гэтых папярэдніх штудый сталася падрыхтоўка і выданне ў 2004 г. энцыклапедычнага слоўніка «Беларуская міфалогія» [Беларуская міфалогія 2004], у напісанні артыкулаў да якога ўзялі ўдзел больш за два дзесяткі даследчыкаў з Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі і некалькіх вышэйшых навучальных устаноў Беларусі і суседняй Польшчы.

Нягледзячы на алфавітны прынцып падачы артыкулаў, натуральны для слоўнікаў, «Беларуская міфалогія» як цэлае мае сваю ўнутраную структурнасць. Гэтая структурнасць абумоўлена тым, што хоць загалоўныя словы артыкулаў і з’яўляюцца словамі натуральнай мовы (за выняткам пэўнай колькасці слоў, прыналежных метамове навукі), якая выступае як спецыфічная і пры гэтым універсальная мова культуры, гэтыя загалоўныя словы ў большасці выпадкаў адсылаюць да пэўных культурных рэаліяў, якія ў сваю чаргу ўтвараюць спецыфічныя «мовы» культуры або, як прынята іх называць, «коды». Такім чынам, мы маем справу з моцна канататыўнай складана арганізаванай семіятычнай сістэмай, дзе словы натуральнай мовы робяцца азначальнікамі такіх культурных рэаліяў, якія самі функцыянуюць знакава і пры

гэтым так, што іх канататыўныя значэнні супадаюць з іх дэнататыўнымі значэннямі ці, прынамсі, вельмі моцна скарэляваныя з імі. А гэта і гарантуе міфалагічнасць падаванага ў слоўніку матэрыялу.

У выніку ўвесь фактычны матэрыял класіфікуецца паводле сістэмы асноўных кодаў, уласцівай традыцыйнай культуры:

1. Персанажны код, які ўлучае багоў; святых, на якіх былі перанесеныя функцыі колішніх багоў; легендарныя або міфалагізаваныя гістарычныя постаці; персанажаў песняў і паданняў; вобразы іншаземцаў; дэманічных істот; персанажаў, звязаных з нячыстай сілай; асобаў паводле іх сацыяльнага (сямейнага, прафесійнага і г. д.) статуса.

2. Касмаграфічны код, які апісвае буйнамаштабную структуру Космасу ў цэлым (неба, паветра, зямля, свет, пекла, вырай і г. д.).

3. Ландшафтава-тапаграфічны код (святыя мясціны, горы, рэкі, азёры, балоты, крыніцы, населеныя пункты і да г. п.).

4. Каляндарна-храналагічны код, звязаны з семіятызацыяй момантаў ці адрэзкаў часу (дзень, ноч, поўнач, поўдзень, усход Сонца, заход Сонца, квадры Месяца, дні тыдня, асноўныя каляндарныя святы).

5. Астранамічны код (Сонца, Месяц, зоркі, сузор’і, каметы).

6. Метэаралагічны код (вецер, дождж, снег, віхор і г. д.).

7. Антрапамарфічны код, звязаны з семіятызацыяй частак цела чалавека.

8. Жывёльны код з такімі падкодамі, як тэрыялагічны, арніталагічны, іхтыялагічны, энтамалагічны.

9. Раслінны код (дрэвы, кветкі як асобныя падкоды).

10. Рэчыўна-элементавы код (вада, зямля, паветра, агонь).

11. Рэчыва-знадбеневы код, які ўлучае такія падкоды, як прылады працы, вопратку, посуд, хатняе начынне, рытуальныя і культавыя знадбені.

12. Гастранамічны код.

13. Лікавы код.

14. Аперацыйны код, які звязаны з семіятызацыяй тых або іншых працоўных або рытуальных дзеянняў (абрады, гульні, абрадавыя дзеянні, знакавыя паводзіны і г. д.).

15. Атрыбутыўны код, які апісвае азнакі, уласцівасці і якасці (лысы, голы, правы–левы, цот–няцот, колеры і г. д.).

Некаторыя элементы могуць уваходзіць у склад адразу некалькіх кодаў (так, зямля – элемент касмаграфічнага і рэчыўна-элемен-

тавага кодаў) або не выяўляць выразных сістэмных азнакаў, прынамсі, на цяперашняй стадыі вывучэння матэрыялаў.

Існуюць сітуацыі, у якіх розныя знакавыя сістэмы (коды) функцыянуюць, так бы мовіць, у сінергійнай сулучнасці. Гранічны тып такіх сітуацый уяўлены ў рытуале, які з гэтай прычыны слушна быў названы «парадам усіх знакавых сістэм» [Топоров 1988b: 18]. У традыцыйнай культуры існуюць адмысловыя тэксты, якія ўяўляюць свайго роду «перакладныя слоўнікі» з аднаго коду на іншы. Да іх ліку можна аднесці загадкі, а таксама тэксты кшталту: «...Стаіць цярём вышы ўсіх харом. // А ў тым цераме да чатыры углы, // Чатыры углы да чатыры акны... // У адным акне – ясён месіц, // У другім акне – ясна заря, // А ў трэцім акне – дробныя звёзды, // А ў чацвёртым акне – цёмная ночка. // Ясён месіц – Віцютка-пан, // Ясна заря– яго жана, // Дробныя звёзды – яго дзеткі, // Цёмная ночка – ўся яго сім’я» [Мажэйка 1981:43]. У гэтым тэксце задаецца свайго роду «перакладны слоўнік» з астральнага коду ў персанажны і наадварот. У тэкстах такога кшталту могуць рэалізоўвацца і больш складаныя выпадкі перакадаванняў з уключэннем, напрыклад, арніталагічнага (птушынага) коду («Мае сёстры – ў жыце перапёлкі») або метэаралагічнага («Дробны дожджычкі – то дзеткі яго»). Але гэты тэкст цікавы яшчэ і тым, што ў ім апісанне фрагменту мадэлі свету праводзіцца практычна па ўсіх параметрах: прасторавым – суаднясеннем значных элементаў па баках свету (касмалагічная гарызанталь) і па касмічнай вертыкалі, часавым – імпліцытным (у гэтым тэксце) суаднясеннем гаспадара з начным аспектам (праз прыпадабненне яго да Месяца) і гаспадыні з дзённым аспектам; персанажным; аксіялагічным – праз тэму ідэальнага парадку, ладу і, як вынік, дабра ды інш.

Асобную праблему ўяўляюць так званыя «бінарныя апазіцыі» як элементы атрыбутыўнага коду. Дагэтуль не скончаны дыскусіі наконт сутнасці і функцыявання такіх апазіцый. Галоўная цяжкасць тут палягае ў тым, што «бінарныя апазіцыі» адначасова належаць як мове культуры, так і метамове апісання гэтай мовы культуры. У большасці выпадкаў гэтыя мовы змешваюцца і, як вынік, бывае цяжка распазнаць, што рэканструкцыя эксплікуе ў самой вывучанай культуры, а што імплікуецца ў ёй мысленнем даследчыка.

Сістэма бінарных апазіцый – найбольш простая сярод магчымых класіфікацыйных сістэм. Але з сярэдзіны XX ст. назіраецца ўстойлівая тэндэнцыя да адыходу ад дыктату бінарысцкіх класіфікацый на карысць трыядычных (трынарных), тэтрадычных

(тэтрарных) і яшчэ больш разгорнутых класіфікацыйных схем. З найбольш простых трыядычная – трынарная сістэма найбольш інфармацыйна ёмістая, бо 3 амаль роўнае аснове натуральнага лагарыфма 2,7, г. зн. максімальны інфармацыйны змест можа быць закадаваны мінімальнай колькасцю трынарных дыферэнцыяльных прыкмет. У трынарных схемах з супрацьпастаўленымі крайнімі тэрмінамі сярэдні тэрмін займае пазіцыю нейтралізацыі або апасродкавання, будучы або супадзеннем супрацьлегласцей (містыка-дыялектычная *coincidentia oppositorum*, *Zusammenfall der Gegensätze*), або пустым элементам. У другім выпадку магчымая рэдукцыя трыяды да дыяды, у першым выпадку – не. Так, у апазіцыі свой – чужы латэнтны элемент – «іншы», у апазіцыях верх–ніз, правы – левы, пярэдні – задні прапушчаны «сярэдні, цэнтральны». У будучых штудыях на адзначаны аспект будзе звернута адмысловая ўвага.

І ўсё ж, нягледзячы на заўважныя поспехі, трэба прызнаць, што Studia Mythologica Albaruthenica яшчэ не далёка адыйшлі ад стартавай кропкі і таму далей канстытутыўныя элементы міфапаэтычнай карціны свету традыцыйнай культуры Беларусі будуць акрэслены адно з дасягальнай сёння дэталізацыяй, некаторыя ж будуць адно пазначаны.

4. Міфалогія як крыніца першасных катэгарызацый і канцэптуалізацый

Для гісторыка-філасофскага даследавання міфалогія найперш цікавая як першая прыступка ў інтэлектуальнай гісторыі народа, у стыхіі якой і кшталтаваліся ўсе тыя асаблівасці яго стаўлення да свету, да сябе, да іншых, якія часам рэзюмуюцца пад не надта акрэсленай рубрыкай «этнічны (нацыянальны) менталітэт». Тое, што такая інтэгральная характарыстыка існуе, сумнявацца не даводзіцца ўжо хаця б таму, што ва ўсім свеце даволі актыўна і небеспаспяхова развіваюцца такія «этнаарыентаваныя» дысцыпліны, як этнасеміётыка, этналінгвістыка, этнапсіхалогія, этнакасмалогія, этнамедыцына, этнаматэматыка, этнапедагогіка і інш. У самой этнакультуры яна нерэфлексіўна фіксуецца ў этнічных стэрэатыпах ва ўспрыманні «іншага»: «вобраз суседа», «вобраз чужога» і пад.

Цікавыя ў гэтым стасунку працы Г. Гачава, напрыклад: [Гачев 1987; Гачев 1988; Гачев 1999; Гачев 2003; Гачев 2007]. Для характарыстыкі гэтага інтэгральнага няўлоўнага Гачаў выкарыстоўвае патройнае слова «косма-псіха-логас» і лічыць, што па-

няцце ментальнасці або менталітэту само па сабе недастатковае. «Косма-псіха-логас» – гэта трыадзінства мясцовай прыроды, ландшафту (Космас), характару народа, яго душы (Псіхея) і яго розуму, ментальнасці (Логас). Гэта тое, што трансцэндуе і сферу побыту, і норавы, і рэлігію, і мастацтва, і філасофію, і нават навуку.

Гэта тое, што часам вельмі кантрастна выяўляецца акурат там, дзе, здавалася б, не павінна быць кантрастаў. Ёсць жа свае – як культурагенетычныя, глотагенетычныя, так і этнагенетычныя – падставы для таго, каб пра вялікую колькасць людзей рускі казаў «народу – тьма!», а традыцыйны беларус – «народу – свет!» (а таксама «работы свет», «ягад у лесе свет» і г. д. [СБГПЗБ 1984:387]). І гэта пры тым, што гістарычна абодва словы ўзыходзяць да этымонаў са значэннямі «ўзрастання», «павелічэння», «множнасці» (і.-е. **k̂u̯ei-to-* < **k̂eu̯* - : **teu̯-m-* [Pokorny 593–595, 1080–1082; Топоров 1987:217–218]; параўн. таксама санскр. *çvi* «разбухаць, павялічвацца ў аб’ёме» і *çvit* «стаць белым», *çvetá* «белы, светлы бліскучы»). Толькі беларускае слова з’яўляецца імаверным семантычным архаізмам, а рускае – гэта запазычанне з цюркскіх моў (*tuman* «дзесяць тысяч, імгла»), якія запазычылі яго з нейкай індаеўрапейскай мовы (параўн. тах. *tumane*, *tumām*□ «дзесяць тысяч»). Рускае слова паранімічна зблізілася са словам *тьма* «цемра», а беларускае захоўвае этымалагічныя сувязі са словам *святло*. Так з’яўляецца рэзкі кантраст у азначванні адной і той жа сітуацыі. Але пара *святло – цемра* ў чалавека не выключанага з традыцыі цалкам натуральна асацыіруецца з такімі парамі, як *верх – ніз*, *неба – апраметная*, *чысты – нячысты* і г. д. аж да праекцыі на аксіялагічную шкалу: *добры–кепскі*.

Гэта адзін з прыкладаў, калі дэканструкцыя можа даваць станоўчыя вынікі, не толькі вытлумачаючы з іншага погляду незразумелы кантраст, але і прыадкрываючы апону над гісторыяй двух этнасаў. Прыведзены прыклад важны і ў тым стасунку, што датычыць не нейтральных у культурных адносінах слоў, а тых, якія трапляюць у поле так званых «канцэптуалізаваных абласцей сэнсу» (тэрмін С. Г. Праскурына), «якія ўзнікаюць пры зліцці моўных і культурных тэм на больш высокім узроўні абстракцыі, чым моўная і культурная мадэлі свету» [Степанов, Проскурин 1993:14].

Вось менавіта ўзнаўленне такіх «канцэптуалізаваных абласцей сэнсу» ўяўляе цікавасць даследчыка міфалагічнай свядомасці ў аспекце штудый з інтэлектуальнай гісторыі народа.

Пры гэтым некаторыя канцэпты дэманструюць сапраўды дзіўную трываласць на працягу многіх тысячагоддзяў і выступаюць як свайго роду культурныя канстанты, тады як іншыя адрозніваюцца высокай мутабільнасцю.

5. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы

Як было ўжо адзначана вышэй, глыбіня «фальклорнай памяці» беларускай традыцыйнай культуры вымяраецца тысячагоддзямі, а яе змест бярэ свае пачаткі яшчэ за часы так званай індаеўрапейскай еднасці. Пры гэтым захоўваюцца не проста паасобныя элементы, а даволі цэльныя сюжэты і нават тэксты. Да ліку такіх рэліктаў, многія з якіх фіксуюцца збіральнікамі яшчэ і ў нашы дні, належаць ключавыя міфалагічныя наратывы: касмаганічныя і этнагенетычныя паданні, а таксама адна з версій блізнечнага міфа і «царскага наратыву». Ніжэй даецца іх сцiслая экспазіцыя з неабходнымі каментарамі.

5.1. Касмаганічны наратыў

Не выклікае сумневу, што ядром любой міфалагічнай сістэмы, таксама як і ўжо развітых форм рэлігіі, з'яўляецца міф пра паходжанне Сусвету (усяго існага ў цэлым), ці, як яго будзе слушна назваць паводле яго месца ў міфалагічнай сістэме, *асноўны міф*. Так, паводле слоў М. Эліадэ: «Могуць сказаць, што любы міф апавядае пра тое, як нешта стала быць: свет, або чалавек, або віды жывёлінаў, або сацыяльныя інстытуцыі і да т. п. Але дзякуючы самаму факту, што стварэнне свету папярэднічае ўсяму іншаму, касмагонія карыстаецца асаблівым прэстыжам» [Eliade 1984:140] (гл. таксама: [Tomicki 1976:47]).

На Беларусі касмаганічны міф захоўваўся, прынамсі, да пачатку XX ст., дастаткова поўна, хаця, як гэта і ўласціва міфам наогул, у мностве варыянтаў. Асноўныя з іх пададзены ў томе «Легенды і паданні» акадэмічнай серыі «Беларуская народная творчасць» [Легенды і паданні 1983:37–43]. Паасобныя фрагменты раскіданы па шматлікіх казках, некаторых абрадавых песнях, у малых фальклорных жанрах. Схематычна беларускі касмаганічны міф можа быць уяўлены наступным чынам (гл., у прыватнасці: [Санько 1990; Санько 1998b:60–95; Санько 2005b:181–186]).

На пачатку ўсяго не было нічога, апроч «вады», «бязэднага (г. зн. бяздоннага) акіяну», існага спрадвеку і вечна. Гэту «ваду», відаць, нельга яшчэ лічыць першаматэрыяй. Гэта хутчэй тое, што Платон называў «трэцім родам існага» – прасторай, успрымальніцай і гадавальніцай усяго існага (дыялог «Тымей»). Яна яшчэ цалкам аднародная і ізатропная, якія-колечы адрозненні цалкам адсутнічаюць.

Роўнапракаветна з «вадой» прысутнічаў і нейкі творчы пачатак, які ў акце стварэння выступае ў ролі дэміурга, творцы, якому падуладныя завершаныя формы і які дзеля гэтага ў тэкстах характарызуецца як «над багамі бог». Першая фаза касмагенезу адбываецца без яго ўдзелу і завяршаецца самазараджэннем другога пачатку, якому аказваецца падуладнай менавіта матэрыя для стварэння.

Адбываецца гэта наступным чынам. У «бязэдным акіяне» ўзнікае спантанны «першарух», у выніку якога хвалі пачынаюць біцца аб хвалі і збіваць свайго роду «першасную неаднароднасць». Яна ў тэкстах метафарычна называецца «аграмадным вадзяным стоўбом» або «вадзяным пузыром». Гэтая «першасная неаднароднасць» становіцца і «першым зародкам жыцця». У ім самазараджаецца той, каго тэксты характарызуюць як «бога» або прыгажуна-«волата». Ён па сутнасці з'яўляецца ўладаром тых пачатковых водаў, якія яго спарадзілі. Ён жа становіцца і свайго роду сутворцам, дзеля чаго называецца ў адным з тэкстаў «Паплешнікам» [Романов 1891], але таксама і няўдалым пераймальнікам бога, г. зн. тыповым трыкстэрам. У народным хрысціянстве ён потым атаясамліваецца з чортам, д'яблам, шатанам.

Аднак, відаць, тыя самыя «першарухі», толькі ў самых нетрах «бязэднага акіяну», спараджаюць і яшчэ адзін касмаганічны пачатак, які называецца «пяском» або «зямлёй» і які мае ў якасці галоўнай (мы б нават сказалі – анталагічнай) асаблівасці здольнасць да самаросту, самапашырэння, самаразрастання. Гэтая «зямля» і становіцца ўласна «першаматэрыяй», матэрыялам для будучага Сусвету.

Адбываецца стварэнне ў выніку сутворчасці і супрацоўніцтва першых двух пачаткаў: уладара матэрыяльнага свету і дэміурга, уладара разнастайных завершаных форм (параўн. ведыйскага Тваштара, імя якога літаральна азначае «Творца», а эпіклеза якога Вішварупа азначае «ўладальнік усімі формамі»). Паводле дамовы першы (часам у выглядзе вадаплаўнай птушкі) нырае ў марскую бездань, дастае адтуль «насенне зямлі» і перадае яго творцу, але

ўтоіўшы ў роце невялікую колькасць зямлі. Творца раскідвае гэтае «насенне» па «бязэдным акіяне», яно разрастаецца, пашыраецца і потым уладкоўваецца самім творцам. Уладар матэрыяльнай стыхіі спрабуе пераймаць творцу, але ў выніку паўсюль сее бязладдзе, бо завершаныя формы яму непадуладныя. Адным з вынікаў яго «творчасці» з'яўляюцца шматлікія беларускія балаты – гэтая своеасаблівая сумесь зямлі і вады: ні зямля, ні вада, сумесь як азнака дакасмаганічнага стану.

Такая ў агульных рысах схема касмаганічнага міфа. Тут ён пададзены, так бы мовіць, у выпраўленым выглядзе, бо рэальна зафіксаваныя варыянты, безумоўна, маюць і розную храналогію і спазналі розныя ўплывы, у прыватнасці з боку хрысціянства (найперш – ерасей). Таксама варта адзначыць, што розныя адмены гэтага міфа былі шырока распаўсюджаны на абшарах Усходняй і Цэнтральнай Еўропы сярод фінскіх, балтыйскіх, славянскіх народаў.

За мінулыя з часу першых публікацый запісаў касмаганічных паданняў з Усходняй і Паўднёва-Усходняй Еўропы паўтары стагоддзі назапашана вялікая бібліяграфія даследаванняў іх генезісу, структуры, стасункаў з падобнымі міфалагічнымі наратывамі народаў свету (агляды ў: [Eliade 2002; Tomicki 1976:47–97; Tomicki 1979:169–184; Кузнецова 1998]).

Першым, што прыцягнула ўвагу даследчыкаў, быў дуалістычны характар народных касмагоній, які яўна супярэчыў монатэізму афіцыйнага хрысціянства. Ды й сам сюжэт пра стварэнне Сусвету парай супрацоўнікаў-сапернікаў нідзе ў іудзейска-хрысціянскіх тэкстах не быў адзначаны [Пыпин 1862:62]. Таму першыя даследчыкі звярнуліся да традыцый, якім дуалістычны светапогляд быў уласцівы. З прычын храналагічных і геаграфічных за галоўную крыніцу ўплываў на фарміраванне народна-хрысціянскіх уяўленняў пра стварэнне Сусвету было ўважана раннесярэднявечнае балгарскае багамільства, якое, як лічыцца, і сапраўды мела заўважны ўплыў на рэцэпцыю народамі Усходняй Еўропы хрысціянскай дактрыны. Адной з такіх крыніц мог быць даволі шырока вядомы сярэднявечны трактат «Аповед пра Ціверыядскае мора» (Генісарэцкае возера). Сярод яўных сыходжанняў: Сатанаіл у абліччы вадаплаўнай птушкі гогаля; называнне Сатанаілам сябе самога «богам», а Бога – «госпадам над госпадамі»; здабыванне Сатанаілам пяску з мора і шэраг іншых. Звяртае ўвагу і тое, што ў багамільстве Сатанаіл разумеўся менавіта як паплечнік бога ў чыне стварэння.

Балгарска-багамільскае паходжанне гэтага апокрыфа не выклікала сумневаў у многіх даследчыкаў [Ангелов 1969:180–184; Барсов 1886:1; Беляев 1925:70; Веселовский 1872:164; Иванов 1925:287–289; Марков 1913:64–75; Радченко 1910; Щапов 1861:261–265]. Ёсць прыхільнікі гэтай гіпотэзы і ў наш час (гл., напрыклад: [Рогов 1988:214]).

Здавалася б, адзначаныя вышэй сыходжанні надта красамоўныя і пытанне пра аўтэнтычную народную касмагонію можна было б, такім чынам, зняць. Аднак гэтаму перашкаджаюць, прынамсі, дзве акалічнасці.

Першая – гэта тое, што разгляданы касмаганічны міф добра вядомы ў літоўцаў, якія зазналі хрышчэнне значна пазней, толькі ў XIV ст., і пры гэтым па заходнім абрадзе ў кананічнай форме і наўрад ці апакрыфічная праваслаўная літаратура магла б мець які-колечы ўплыў на народную рэлігійнасць і свядомасць. Дасціпны разгляд літоўскіх дадзеных быў зроблены Н. Лаўрынкене [Laurinkienė 2003:249–265]. Яны вельмі блізкія да беларускіх. Цікава адзначыць, што ў літоўскай народнай касмагоніі дзве галоўныя дзеючыя асобы называюцца адпаведна іх ролі ў стварэнні «першы бог» і «другі бог». «Першы бог» літоўцаў відавочна суадносіцца з Акапірмсам прусаў, імя якога азначае «з усіх першы», што адпавядае беларускаму «над багамі бог», тытулу рымскага Януса (бога новастворанага ідэальнага космасу) – «бог багоў», платонаўскаму азначэнню багоў першага пакалення, дадзенаму ў «Тымеі», – «багі багоў», эпітэту многіх багоў ведыйскага і індуісцкага пантэону – «бог багоў». Гэта вельмі паказальны шэраг. Цікава і тое, што «другім богам» прускага пантэону часта аказваецца менавіта валадар воднай стыхіі, бог мора Аўтрымпс.

Другая – гэта тое, што паходжанне самога багамільства – сур'ёзная праблема, далёка яшчэ не вырашаная. Традыцыйны погляд, што багамільства сталася своеасаблівым сінтэзам хрысціянства і маніхейства, наўрад ці з'яўляецца развязаннем праблемы, бо пэўныя сыходжанні багамільства і маніхейства могуць мець зусім іншы генезіс, чым простае запазычанне першым пэўных ідэй і ўяўленняў другога. Пры вырашэнні гэтага пытання трэба мець на ўвазе тое, што ўзнікненне хрысціянскіх, як і іншых, ерасей было цалкам натуральным працэсам пры пашырэнні хрысціянства на новых этнакультурных абшарах. Ерасі ўзнікалі як вынік складанага працэсу інтэрферэнцыі новых ідэй і традыцыйных уяўленняў і вераванняў асноўнай масы насельніцтва, а канстытуяванне

вынікаў гэтай інтэрферэнцыі ў ерась, прэтэндуючую на афіцыйна прызнаваны статус канфесіі, залежала ад розных, у тым ліку знешнепалітычных, фактараў. Што да апошняй акалічнасці, то трэба ўлічваць той факт, што ў канцы І тыс. н. э. Балгарыя знаходзілася ў жорсткай канфрантацыі з суседняй магутнай Візантыяй, а таму прыняцце хрысціянства ў форме праваслаўя, аплотам якога і была Візантыя, было доўгі час праблематычным. Таму пэўны час багамільская ерась мела ў Балгарыі і шэрагу іншых балканскіх краін пэўныя перавагі. Што ж да этнакультурнай кампаненты, якая інтэрферавала з хрысціянскай дактрынай у дадзеным выпадку, то мы ўправе падазраваць, што ў вызначальнай ступені яна была звязана з дака-фракійскім субстратам маладога балгарскага этнасу, які ў гэты час яшчэ толькі складваўся. А гэтая кампанента была даволі моцнай і аўтарытэтнай і звязаная была з усёй гісторыяй некалі магутнай і слаўнай Фракіі, якая знікла з аналаў гісторыі ўсяго за некалькі стагоддзяў да ўзнікнення багамільства.

Шлях маніхейства быў зусім іншым і паўставала яно ў зусім іншых культурных і сацыяльна-палітычных умовах. Абмяркоўваць іх тут няма магчымасці. Варта толькі адзначыць некалькі акалічнасцей. Па-першае, маніхейства з’яўляецца тыповым празелітычным рэлігійна-філасофскім вучэннем. Значная частка яго прысвечана абгрунтаванню прыходу ратавальніка свету, якім і аказваецца сам заснавальнік маніхейства – Мані. Па-другое, маніхейства – толькі адзін з прыкладаў тых – тэасофскіх па сутнасці – сінтэзаў, на якія быў так багаты позні элінізм. Толькі тут асноўнымі інгрэдыентамі сталі іранскі зараастрызм (а хутчэй нават зерванізм), будызм, ранняе хрысціянства, пэўныя элементы халдзейскай мудрасці і гнастыцызму. Запазычаныя з зараастрызму ідэя спрадвечнага дуалізму і з хрысціянства вобраз Ратавальніка, які прымае пакутную смерць, наяўныя і ў багамільстве, наўрад ці дастатковая падстава для тлумачэння паходжання багамільства.

На нашу думку, два пытанні – аб аўтэнтычнасці касмаганічнага міфа і аб фракійскім паходжанні ядра светапогляднай сістэмы багамільства – шчыльна звязаныя.

Што да разгляданай тут тэмы, то такім даволі выключным сыходжаннем з’яўляецца ўяўленне аб тым, як узнікае тая самая «першасная неаднароднасць» у «бязэдным якіяне». Нагадаем беларускі варыянт: «Ішоў Спас па сіняму мору, бачыць – мора пачынае пеніцца, пачынаюць біць незвычайна моцныя хвалі, з’явіўсяаграмадны вадзяны стоўб. Спас падыходзіць да гэтага стаўба паглядзець

і бачыць у сярэдзіне гэтага стаўба жывога волата, які паварочваецца, але не можа ўстаць. Спас узяў гэтага волата і выкінуў на бераг. З'явіўся такі прыгажун, што прыгажосці яго здзівіўся сам Спас» [Легенды і паданні 1983:41]. Тэкст моцна хрысціянізаваны, але тым не менш ён паддаецца рэстаўрацыі праз параўнанне з тым, што нам вядома пра касмагонію і тэагонію орфікаў. Акалічнасць надзвычай істотная, бо, як вядома, легендарны заснавальнік традыцыі Арфей, па паходжанні – фракіец. Паказальны, напрыклад, наступны фрагмент арфічнай тэакасмагоніі:

«І вось аднаго разу здарылася так, што безгранічнае мора само, гнетучыся сваёй уласнай прыродай, пацякло ўпарадкавана, ад сябе да сябе, падобна да вадавароту, і змяшала рэчывы гэткім чынам, што самая спажыўная частка ўсяго, якая была найбольш прыдатная для нараджэння жывога, раптам пацякла ў цэнтры Сусвету – як у віры – і пад уздзеяннем вадавароту, які ўсё нясе, выдалілася на глыбіню, уцягнула ў сябе навакольную пнеўму і, нібы зацяжараўшы, утварыла зародак. Падобна да таго, як у вадзе часта самі сабой узнікаюць пухіры, так з усіх бакоў змацавалася шарападобнае паднябенне. Затым, вынашаны ў самім сабе, ён быў падхоплены боскай пнеўмай, панёсся ўгару і вырынуў на святло – свайго роду гіганцкі плод, нібы жывое стварэнне, народжанае з усяе безгранічнай продні, падобнае да яйка і круглатой і парадкам [размяшчэння нутраных] слаёў» (цыт. паводле: [Фрагменты ранних греческих философов 1989:62]).

На жаль, арфічная тэакасмагонія вядомая нам у інтэрпрэтуючых пераказах, у тым ліку раннехрысціянскімі аўтарамі, якія выкарыстоўвалі прыклады з яе ў палеміцы з філосафамі-язычнікамі (напрыклад, Афінагор у «Абароне хрысціян»). І можна было б усумніцца ў аўтэнтычнасці і гэтага, цікавага для нас, матыву. Аднак ёсць падставы лічыць, што менавіта гэты матыў аўтэнтычны і пры гэтым вельмі архаічны. І падставы гэтыя дае ведыйская традыцыя, найперш шчыльна звязаныя з «Рыгведай» тэксты «Брахманаў», асабліва школы Джайымінія.

Так, паводле версіі «Джайымінія Брахманы», напачатку былі толькі воды, хвалі якіх сутыкаліся адна з адной, ад чаго ўзнікла залатое яйка. У «Джайымінія Упанішада Брахмане» цвердзіцца: «Вадой гэта было спачатку, вялікай плынню», і далей: «Ён апладніў (як) хваля – хвалю. Ад гэтага ўзніклі дзве залатыя чары» (прыводзіцца паводле: [Kuiper 1970:100–101]). Прыпадабненне «першаснай неаднароднасці» да «(залатога) яйка» характэрнае таксама і для

арфізму. Аднак і ў беларускай традыцыі касмаганічная сімволіка яйка не менш развітая.

Адзначаныя сыходжанні наўрад ці могуць быць ігнараваныя. А яны, на наш погляд, сведчаць пра аўтэнтычнасць такой версіі касмаганічнага міфа ў трох генетычна роднасных, хаця і разведзеных у прасторы і часе, традыцыях.

Абагульнены еўразійскі наратэмны рэпертуар касмаганічнага міфа быў складзены В. С. Кузняцовай [Кузнецова 1998]. Характэрна, што матыў «вадзянога пухіра» або «вадзянога слупа», у якім саманараджаецца «паплешнік»-супрацоўнік творцы, зафіксаваны амаль выключна на беларускай этнічнай тэрыторыі (Смаленшчына, Віцебшчына, Міншчына, Магілёўшчына), пераважна ў колішнім крывіцкім арэале, а таксама ў зоне ранняй крывіцкай каланізацыі – на Наўгародчыне ў Паўночна-Заходняй Расіі і ў Якуціі, што, хутчэй за ўсё, звязана з даволі вялікай колькасцю перасяленцаў з Беларусі ў Сібіры, якія дагэтуль захоўваюць шмат асаблівасцей сваёй мовы і аўтэнтычны фальклор сваёй Радзімы [Культура беларускага замежжа 1998; Галуза 2001].

5.2. Этнагенетычны наратыў

Беларусам у пэўным сэнсе пашчасціла – у нас захавалася даволі арыгінальная аўтэнтычная версія этнагенетычнага міфа. Найбольш поўная версія падання прыпісваецца вядомаму ў 20–40-я гады XIX ст. на Віцебшчыне беларускаму «гутарніку» Язэпу Смураму [Легенды і паданні 1983:78–79, 236, 440], але вядомыя і менш разгорнутыя яго адмены [Баршчэўскі 1990:88–89; Живописная Россия 1994:42].

Паводле вядомых версій, першы насельнік будучай Беларусі, князь Бай (варыянты Бой, Буй) з'явіўся на будучым беларускім этнічным абшары яшчэ ў тыя пракаветныя часы, калі «свет толькі зачынаўся». І аповед пра яго валадаранне этнагенетычнае паданне пачынае з кароткай касмаганічнай экспазіцыі. Напачатку нічога не было – адна толькі вада. Пасярод вады тырчэў камень. Аднаго разу Пярун пачаў біць у гэты камень і выбіў тры іскаркі: белую, жоўтую і чырвоную. Як упалі гэтыя іскаркі на ваду, усё ў свеце скаламуцілася, а як зноў прасвятлела, то аказалася, што вада і зямля адасобіліся. Праз некаторы час завялося і ўсякае жыццё на зямлі і ў вадзе. З'явіўся тут і першы чалавек – Бай. Ён пачаў заводзіць чалавечыя парадкі. Бай меў многа жонак і яшчэ болей дзяцей. Славіўся Бай як магутны

асілак і княжыў над усім тутэйшым людам. Меў князь Бай два любімыя сабакі незвычайнай моцы і кемлівасці, якіх звалі Стаўры і Гаўры. Улюбёным заняткам Бая было паляванне з лукам у пушчах на дзікіх звяроў. Стаўры і Гаўры былі неверагоднай моцы, маглі напару раздзерці нават мядзведзя і не раз ратавалі свайго гаспадара і ад драпежных звяроў падчас палявання, і ад лютых ворагаў.

Калі прыйшоў час паміраць, князь Бай адказаў усю сваю маёмасць сынам і загадаў шанаваць яго верных сабак. Аднак адзін сын – Белаполь – быў у гэты час на паляванні і яму ад бацькавай спадчыны засталіся толькі Стаўры і Гаўры і наказ пусціць іх на волю; і колькі зямлі аббягуць яны за дзень, тая і будзе ягонай спадчынай. Злавіў Белаполь дзвюх птушак: адну з паўднёвага мора, другую – з заходняга, пусціў іх і нацкаваў сваіх сабак. Паляцелі птушкі кожная ў свой бок, а за імі імкліва пабеглі сабакі. Па слядах тых сабак пацяклі дзве буйнейшыя беларускія рэчкі – Дзвіна і Дняпро. У тых абшарах і стаў сяліцца Белаполь, і ад яго пайшлі розныя плямёны беларусаў. А на загад старога князя народ і дагэтуль ушаноўвае адзін раз на год напярэдадні Сёмухі. Дзень гэты завецца Стаўроўскія дзяды [Беларускі народны каляндар 1993:115]. Паводле падання, Стаўры і Гаўры былі пахаваныя блізу цяперашняга Краснаполля Расонскага р-на ля берага Дрысы.

Даўней людзі прыходзілі на месца, дзе былі пахаваны Стаўры і Гаўры, прыносілі ежу і пітво і балявалі да позняй ночы. Разыходзячыся, рэшткі страваў кідалі ў вогнішча і заклікалі: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» Яшчэ ў XIX ст. фіксаваліся рэшткі гэтага абраду, які, аднак, пераважна выконваўся ў хаце. Гаспадар, узяўшы са стала самы ласы кавалак, нахіляўся пад стол і тройчы гукаў: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» На Полаччыне аналагічны абрад быў перанесены на Змітраўскія (восеньскія) дзяды і палягаў у тым, што стол выносіўся на сярэдзіну хаты і ўся сям’я тройчы абпаўзала на каленах вакол яго з прыгаворам: «Шаўры, гаўры, сам прыбывай дзе к нам!» А ў наваколлі Докшыцаў, у в. Полаў, народ перахоўваў нейкага ідала, вакол якога ладзіліся імпэтныя скокі і пры гэтым таксама прыгаворвалася: «Гаўры, гаўры – гам!»

Можна адзначыць адну цікавую паралель нашаму стаўроўскаму абраду. Так, у раёне Ліёна яшчэ да апошняй чвэрці XIX ст. было жывым пакланенне св. Гінефору, збаўцу ад дзіцячых хваробаў, вядомае з XIII ст. Сапраўды св. Гінефор быў не кім іншым, як хартом [Гуревич 1990:11].

Вельмі архаічны характар міфалагічных вобразаў і князя Бая і яго сабак Стаўры і Гаўры не выклікае сумневаў. Беларускі этнаганічны міф непасрэдна суадносіць іх з часамі першастварэння: «Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада…» Пасля заканчэння фазы касмічнага ўпарадкавання князь Бай аказаўся першым насельнікам толькі што створанай зямлі. Адпаведна ён стаў і першым памерлым, які, як правіла, станавіўся валадаром царства мёртвых, пра што сведчыць яго фальклорная спрычыненасць да памінальнага дня. Гэтымі рысамі князь Бай аказваецца абсалютна тоесным адпаведным персанажам іншых індаеўрапейскіх міфалогій. Прыгадайма тут ведыйскага Яму і яго двух чатырохвокіх сабак, авестыйскага Йіму з чатырма псамі, грэчаскага Аіды з трохгаловым Керберам. Ва ўсіх выпадках сабакі з'яўляюцца вартаўнікамі царства памерлых. Эпічнымі аналагамі гэтых вобразаў ёсць два вялізныя сабакі на залатых ланцугах, якія пільнуюць уваход у рай, дзе валадарыць сам Бог (казка «Знайда Дуброўскі»), або добра вядомы Кашча (Кашчэй), абавязковымі спадарожнікамі якога былі два харты. Кашча сам можа разумецца як увасабленне смерці і свету памерлых.

На архаічны характар беларускага культу, магчыма, паказвае свайго роду «білінгва» ў звароце да Стаўры і Гаўры: «Стаўры, Гаўры, гам, прыходзіце к нам!» Параўн. «…гам, прыходзіце…», дзе першы элемент можа разглядацца як вытворнае ад і.-е. асновы *$g^{u̯}$*a/e-(m)*- са значэннем «ісці, хадзіць», прадстаўленай у многіх і.-е. мовах, у тым ліку і ў беларускім слове «гаць» з пачатковым значэннем «праход» [Этымалагічны слоўнік беларускай мовы 1985]. У формуле звароту таксама можа фігураваць або толькі архаічная, або толькі больш сучасная форма.

Матыў размеркавання бацькам спадчыны сваім сынам добра вядомы як роднасным індаеўрапейскім міфалогіям (параўн. размеркаванне спадчыны Таргітаем сваім сынам Арпаксаю, Ліпаксаю і Калаксаю – будучым родапачынальнікам розных скіфскіх плямёнаў), так і казачнаму эпасу (казкі тыпу «Бацькава спадчына»). Яшчэ адзін вельмі архаічны матыў у нашым этнагенетычным міфе – гэта рытуал уваладарання на тэрыторыі, якую за пэўны прамежак часу аббягае тая ці іншая сакральная жывёла, у дадзеным выпадку два сабакі. У паданні пра ўваладаранне князя Вітаўта, запісанага ў Смаленскай губерні, апавядаецца, як пасля смерці караля-волата яго слугі вырашылі пусціць па волі каралеўскага каня з тым, каб той знайшоў сабе новага ездака. Конь, колькі там хадзіўшы, знайшоў

старога дзядка, які віў «абрыўкі за авінам». Ён і быў ушанаваны за караля і атрымаў імя Вітаўт [Легенды і паданні 1983:233–234; Прохоров 2004]. Апісаны ў паданні рытуал узыходжання на прыстол новага валадара цалкам адпавядае добра вядомаму ў індыйскіх арыяў рытуалу *ашвамэдхі*, у часе выканання якога цар крочыць за выпушчаным белым канём і гэтым самым сведчыць сваю ўладу над усімі землямі, куды прыйдзе конь. Пасля таго, як конь абыходзіў усё царства, ён прыносіўся ў ахвяру. Конь з'яўляецца таксама вешчуном волі багоў у іранскім міфе пра прыход да ўлады цара Дарыя, у старагрэчаскім міфе аб Пелопсе, у паданні пра ўваладаранне чэскага князя Пржэмысла і пад.

Не менш архаічны і матыў сувязі дзвюх птушак з рэкамі, які ўзнаўляецца паводле старагрэчаскага словазлучэння διιπετής «які ляціць па небе», якое магло стасавацца як да птушак, так і да дажджу, які падае з неба, але таксама і рэальных рэк Спархея, Скамандра, Ніла. У свой час яшчэ Г. Людэрс [Lüders 1951:146] супаставіў гэтае словазлучэнне з тэкстам Рыгведы (II 28, 4): «Адзіцья адаслаў іх раздзеленымі; // (Гэтыя) рэкі ідуць па закону Варуны, // Яны не стамляюцца і не расслабляюцца, // Як птушкі лётаюць, хутка рухаючыся па колу». На падставе гэтага сыходжання была зроблена спроба ўзнаўлення праіндаеўрапейскага ўяўлення аб нябесных рэках [Schmitt 1967:221–236]. Як слушна заўважае А. І. Зайцаў, зыходным магло быць уяўленне аб тым, што «рэальныя, зямныя рэкі ў той жа час, скажам, у сваіх верхніх плынях, цякуць па небе» [Зайцев 1989:54], а найбольш гэта стасуецца да найбуйнейшых еўрапейскіх рэк Волгі, Дняпра, Дона.

Цікава тое, што тры буйныя ракі – Волга, Дзвіна і Дняпро – бяруць свой пачатак у адносна кампактнай вобласці на памежжы сённяшніх Цвярской і Смаленскай абласцей, якое мае і адмысловую назву Акоўскі (Вокаўскі) лес і, магчыма, стасуецца з месцам старажытнага язычніцкага ўшанавання вытокаў рэк [Кашкурэвіч 2005; Дзермант 2005].

Але беларускі фальклор (найперш тэксты беларускіх валачобных песень) дае дадатковыя прыклады на карысць згаданай інтэрпрэтацыі Людэрса–Шміта–Зайцава. У гэтых тэкстах не толькі абыгрываецца тэма нябеснага паходжання рэк (ад слязы Бога або птушкі-сокала): «Стаіць святліца з трыма акнамі, // У адно аконца ўсходзіць сонца, // У друго аконца ўсходзіць месяц, // У трэцце аконца прыляцеў сокал. // Прыляцеў сокал, ураніў слёзку, // А з той слязінкі ручаёк паплыў» [Валачобныя песні 1980:№ 245, вар. №

204]; «А ў лясочку на верасочку, // Там сталяры цэркву рубілі, // Цэркву рубілі з трыма вакнамі. // У адно аконца свеціць сонца, // У другое аконца свеціць месяц, // А ў трэцяе аконца сам Бог глядзіць, // Сам Бог глядзіць, слязінку раняець. // А з той слязінкі ручаінка бяжыць» [Валачобныя песні 1980:№ 309, вар. № 205, 206] або «У адно вакно сонейка ўвайшло, // А ў другое вакно сакол уляцеў, // А ў трэцця вакно сам Бог паглядзеў, // Сам Бог паглядзеў, на прастоле сеў, // На прастоле сеў, слёзачку ўраніў. // А з тае слязы рэкі пацяклі, // Рэкі пацяклі ды рэкі быстрыя, // Рэкі быстрыя, беражыстыя» [Валачобныя песні 1980:№ 203].

Аднак у валачобных песнях і «прастол Бога», і «рэкі быстрыя, беражыстыя» суаднесеныя з «залатой гарой», на якой стаіць двор, якім сімвалізуецца ідэальны парадак (варыянт: «залатая гара стаіць пасярод двара»): «А ў нашага пана гаспадара, // Пасярод двара залатая гара, // А на той гары да на залатой // Тыны-прытыны папрытынены, // Сады-прысады панасаджваны, // Райскія пташкі папрынаджваны» [Валачобныя песні 1980:№ 33], «У тваім дварку, як у райку, // Сады цвітуць, пчолкі звіняць. // У том у садочку рэчка цячэць, // Каля рэчкі цэрква стаіць, // А ў царкве прастол стаіць, // За прастолам сам Бог сядзіць» [Валачобныя песні 1980:№ 82], «Да кругом двара да рака цячэ, // Рака быстрая, беражыстая» [Валачобныя песні 1980:№ 43]. Іншы комплекс прыкмет, якія характарызуюць «ідэальны двор» (яго абгароджанасць «тынам»; «сад насаджоны»; дрэва з «залатой карой», «залатым лісцем», «залатым веццем», што расце пасярод двара; «райскія пташкі»), непасрэдна суадносяць яго з архаічным індаеўрапейскім вобразам ідэальнага месца (выраю, раю) і ідэальнага часу («залаты век»). Нездарма гэты «двор» параўноўваецца з «раем» («У тваім дварку, як у райку» [Валачобныя песні 1980:№ 82]).

Найбліжэйшы аналаг маем у індуісцкай міфалогіі. Гэта – *svargá* (ст.-інд. «неба», адкуль *Сварог*), рай бога Індры, які знаходзіцца на «небе Індры» – на вяршыні залатой гары Меру. У сталіцы «сваргі» знаходзіцца палац Індры, абкружаны садам, у якім расце дрэва з залатой карой (*parijāta*). Прыгадаем таксама і іранскае *pairidaēza* «з усіх бакоў абгароджанае месца» з насаджаным там садам (адкуль назвы рая ў еўрапейскіх мовах, напрыклад англ. *paradize*). У іранскай традыцыі *vara* (з чатырох бакоў абгароджанае месца, параўн. блр. *вор*) знаходзілася ў самым цэнтры ідэальнай, толькі што створанай Ахура Маздам, прасторы на міфічнай прарадзіме іранцаў *Airyanəm Vaējah* «арыйскі абсяг» (сяр.-пярс. *Ērānwēz*, ад-

куль сучасная назва краіны Іран). Краіна была, відаць, названа самім Ахура Маздам і аддадзена ў валадаранне Йіме, адпаведнасць якога беларускаму князю Баю ўжо была вышэй адзначана.

Адзначаныя сыходжанні даюць падставы бачыць і семантычную тоеснасць імён прапродка беларусаў Бая, іранскага Йімы і ведыйскага Ямы. Два апошнія імёны азначаюць проста «блізнец». Вобраз двух сабак Стаўры і Гаўры паказвае на верагодны блізнечны характар і вобраза Бая (у гэтай сувязі параўн. бел. *абоі*, *абая* «абодва», ст.-прус. *abbai*, гоц. *bai* «тое самае», прычым форма «*абоі*» ўважаецца даследчыкамі за і.-е. архаізм [Этымалагічны слоўнік беларускай мовы 1978]), што, з аднаго боку, карэлюецца з дуалістычным характарам традыцыйнай касмагоніі і з добра захаваным на Беларусі «царскім наратывам» і рэфлексамі блізнечнага міфа, з другога боку (аб гэтым ніжэй).

Аднак у адрозненне ад згаданых традыцый (ведыйскай, іранскай), у якіх ідэальныя прастора і час уяўляюцца лакалізаванымі недзе недасяжна далёка, беларускі этнагенетычны міф прывязаны да непасрэдных геаграфічных рэалій абшару пражывання беларускага этнасу. Гэта – не толькі рэкі Дняпро і Дзвіна, але і такія мясцовыя назвы, як Залатая Гара або Залатая Горка, прадстаўленыя ў нашай тапаніміцы (Мінск; наваколле в. Халопенічы Барысаўскага р-на; на Стаўбцоўшчыне; каля в. Вярба Дрыбінскага р-на; каля в. Прошкава Глыбоцкага р-на; в. у Смалявіцкім р-не; параўн. яшчэ в. Залатаміно на Гомельшчыне, верагодна, з гэткай жа сэмантыкай (-*мін*- з і.-е. **men*- «узвышацца»)). Але што не менш цікава, ёсць у нас і свае Райскія Горы – узгор'е паміж Невелем і Себежам, якое з'яўляецца *водападзелам* паміж Дзвіной і Вялікай. З іх найбольш вядомая Багатыр-Гара паблізу мястэчка Расоны, якую народнае паданне звязвае з жанчынай-асілкам, пры тым, што асілкі ў сваю чаргу разумеліся як першанасельнікі нашага краю.

Наколькі ўсё гэта кантрастуе з той карцінай, якую намаляваў «пачатковы летапісец» што да этнакультурнай і этнамоўнай сітуацыі ва Усходняй Еўропе. Відаць, нездарма пачынальнік рускай пісанай гісторыі Нестар не ведаў, як упісаць крывічоў у «яфетычную», міграцыяністкую схему рассялення славян. У недатаванай частцы летапісу ён не згадвае крывічоў сярод тых славян, якія, рассяліўшыся па абшарах Усходняй Еўропы, атрымалі назвы паводле месца свайго асялення. Не згадвае ён іх і сярод тых, якія гавораць па-славянску: «Вось толькі хто гаворыць па-славянску на Русі: паляне, драўляне, наўгародцы, палачане, дрыгавічы, севяране, бужане, празваныя гэтак

таму, што сядзелі па Бугу, а потым сталі называцца валынянамі» (прыводзіцца паводле: [Повесть временных лет 1]). Але няма іх і ў пераліку народаў, якія даніну даюць Русі: «А вось іншыя народы, якія даюць даніну Русі: чудзь, мера, весь, мурома, чэрэмісы, мардва, пермь, пячэра, ямь, літва, зімігала, корсь, нарова, лівы, – гэтыя гавораць на сваіх мовах, яны – ад калена Яфета і жывуць у паўночных краінах». Даніну крывічам (магчыма, толькі смаленскім, але не полацкім) устанавіў Алег толькі ў 882 г. Апрача таго, звесткі летапісу сведчаць хутчэй пра абарыгеннасць і неславянскасць [Лебедев 1985:189–199], прынамсі, крывічоў – аднаго з найгалоўнейшых складнікаў будучага беларускага этнасу.

Як слушна з гэтай нагоды адзначыў А. Смірноў: «Крыніцы не ўтрымліваюць простых паказанняў на тое, кім, перадусім, адчуваў сябе, скажам, крывіч – крывічом або славянінам? Аднак Нестар у сваіх этнагеаграфічных уводзінах да «Аповесці мінулых гадоў» адзначае, што саюзы плямён «имяху ... обычаи свои и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав». Між тым менавіта ў норавах і звычаях і праяўляюцца адрозненні паміж «сваімі» і «чужымі» – у характары, ментальнасці – тыя адрозненні, на якіх, уласна, і базіруецца этнічная самасвядомасць» [Смирнов 2001].

А. М. Трубачоў у сувязі з праблемай прарадзімы славян пісаў: «Адсутнасць памяці аб прыходзе славян можа служыць адным з паказанняў на спрадвечнасць пражывання іх продкаў у Цэнтральна-Усходняй Еўропе ў шырокіх абсягах» [Трубачев 1982:12]. А У. І. Абаеў рэзюмаваў гэта ў тэзісе: «Адсутнасць субстрата (неіндаеўрапейскага. – *С. С.*) і адсутнасць паданняў аб перасяленнях б'юць у адну кропку: паказваюць на прарадзіму» [Абаев 1986:11]. Пагатоў гэтыя тэарэтычныя палажэнні як нельга лепей аказваюцца дастасоўнымі да праблемы этнагенезу беларусаў (розныя кантраверзы гл.: [Этногенез белорусов 1973], а таксама выклад аўтахтаністыцкай мадэлі беларускага этнагенезу гл.: [Дзермант, Санько 2005]).

5.3. «Царскі наратыў» і блізнечныя міфы

Блізнечная тэма, відаць, была адной з вядучых у міфалагічным светапоглядзе продкаў беларусаў. Яна, імаверна, знаходзіцца ў самай непасрэднай сувязі з дуалістычным характарам традыцыйнай касмагоніі і шматлікімі рэфлексамі блізнечнай міфалогіі ў рэканструяваным у агульных рысах беларускім этнагенетычным міфе. Як будзе паказана далей, гэтая ж тэма застаецца вядучай у тэкстах,

прымеркаваных да ключавых каляндарных свят (Купалле), і ва ўяўленнях, звязаных з архаічнымі сацыяльнымі ўсталяваннямі, у прыватнасці з інстытутам «сакральнага царства», якія знайшлі свой адбітак і ў практыках сакралізацыі княжацкай улады ў сярэднявечнай Беларусі.

Трэба заўважыць, што «царскі наратыў» паўсюль, дзе ён складваўся, трапляў у самы асяродак міфалагічнай (легендарнай) этнічнай гісторыі. Самая старая яго версія – гэта вядомы аповед пра абставіны ўцаравання Саргона Акадскага. Даўно была звернута ўвага на тое, што пачатак яго біяграфіі вельмі блізкі да жыццяпісу Майсея ў Бібліі (Зых. 2:1–10) і мае шматлікія аналагі ў міфалогіях многіх народаў свету. Родніць усе такога кшталту міфалагічныя біяграфіі сюжэт «пра героя-знайдзёна» [Даўгяла 1996].

Сюжэт утвараецца варыяцыяй даволі ўстойлівага рэпертуару матываў. Сярод іх: 1) цудоўнае нараджэнне жанчынай, якая не звязаная шлюбнымі повязямі (або дзяўчынай, якая яшчэ не была замужам, або ўдавой); 2) выдаленне немаўляці (немаўлятаў) па-за межы грамады (часта па вадзе); 3) выхаванне знайдзёнаў чалавекам нізкага сацыяльнага статуса; 4) вяртанне ў родны край (часта тым жа шляхам, якім яны былі выдалены з яго); 5) непазнанасць вяртанцаў; 6) інцэстуальны шлюб з маці (або) сястрой (сёстрамі); 7) больш ці менш працяглае цараванне.

На Беларусі добра захаваўся адзін баладны сюжэт, у якім прысутнічаюць усе асноўныя матывы «царскага наратыву», хаця ўжо і ў даволі абніжаным выяўленні. Гэта сюжэт «Удава і сыны-карабельшчыкі» (кантамінаваны з сюжэтам «брат ажаніўся з сястрой»). Ён вядомы ў запісах з Заходняга Палесся (Маларыцкі р-н), Усходняга Палесся (Веткаўскі р-н), Цэнтральнай Беларусі (Мінскі, Слуцкі р-ны), Паазер’я (Лепельскі р-н) і Падняпроўя (Дубровенскі р-н), г. зн. з усіх асноўных этнаграфічных рэгіёнаў Беларусі. Запісаў з рускай тэрыторыі, наколькі можна судзіць паводле выдадзенага нядаўна тома «Баллады» з серыі «Библиотека русского фольклора», няшмат і яны не настолькі сюжэтна развітыя, як беларускія.

Гэты сюжэт мае наступны наратэмны рэпертуар:

1) маладая ўдава жыве «пасярод сяла» (вар. «на гарэ» ў «новым церамку»);

2) здараецца «навіна» – удава нараджае двух сыноў («Іванюшу й Васіля») і, верагодна, дачку (адначасна ці пазней);

3) спавівае сыноў «кітайкаю» («у пялёначкі», «чорнай лентай»), кладзе «ў каробачку» («у чавён», «у корабэль»), пускае «на Дунай»

(«на морэ»), просіць «ціхенькі Дунай», «быструю воду», «рыжыц пясочок», «рыбку» («шчуку-плаціцу»), «ніцую лазу» не будзіць яе дзетак і парупіцца аб іх;

4) мінае 12, 15, 17, 19, 20, 21 або 30 гадоў, удава ідзе па ваду, прыплывае карабель з двума малойцамі («Адзін сядзіць на насу, чэша русую касу, // Другі сядзіць на пяце, ён чытае пісямцо»), маці іх не пазнае;

5) браты сватаюцца да ўдавы, яна згодна ісці за аднаго («старшага») сама, а за другога («младшага») дачку аддаць;

6) адбываецца вянчанне, у першую брачную ноч высвятляецца, што маці абвянчана з сынам, а сястра з братам[1];

7) брат з сястрою ідуць у поле і абарачаюцца кветкай *браткі*: брат – сіненькі, сястра – жоўценька.

Міфалагічная аснова тэкстаў такога тыпу вельмі архаічная, а таму, часам надта яўна выражаная, тэма інцэсту пры выкананні ў часы, калі ўсталяваліся законы, якія забаранялі кровазмяшальныя шлюбы, павінна была згладжвацца («А Бог мяне засцярог, // Што з сястрою спаць ня лёг» і да г. п.). Пачатковы сэнс гэтых тэкстаў раскрываецца праз параўнанне іх з найбольш старажытнымі раннелітаратурнымі помнікамі з Двухрэчча і Анатоліі [Даўгяла 1996].

Найбольш блізкі аналаг нашаму тэксту – гэта хецкае «Апавяданне пра дзяцей царыцы Нэсы», клінапісная таблічка з запісам якога была знойдзена ў 1970 г. у турэцкім Богазкёе. Даследчыкі лічаць, што гэта наогул самы старажытны індаеўрапейскі тэкст [Даўгяла 1996:36]. Міф апавядае: «Царыца Канэса ў адзін год нарадзіла трыццаць сыноў. Царыца сказала такое слова: «Што гэта магло б азначаць, што за дзіва я нарадзіла?» Яна запоўніла гаршкі брудам і ўтоўпіла сваіх сыноў унутар гэтых гаршкоў. А затым яна пусціла іх плыць па рацэ. І рака панесла іх да мора краіны Цальпы. Але багі ўзялі дзяцей з мора і іх выгадавалі»[2]. Прайшло колькі часу і царыца нарадзіла трыццаць дачок, якіх выгадавала сама. Браты па нейкім часе зазбіраліся ў дарогу, у родныя краі. На падыходзе да Канэса яны даведваюцца, што ў царыцы Канэса трыццаць дачок. Яны прыходзяць у Канэс, але багі ўклалі ў іх «іншую сэрцавіну»

[1] Сюжэт «Брат ажаніўся з сястрой» функцыянуе і самастойна, у тым ліку ў складзе купальскіх песень.

[2] Пераклад В. У. Іванава. Тут і далей прыводзіцца паводле: [Даўгяла 1996:37].

і яны не пазналі сваіх сясцёр і маці. Маці аддала сваіх дачок ім у жонкі. «Першыя сыны не пазналі сваіх сясцёр. Толькі апошні сказаў: «Не будзем браць у жонкі сваіх сясцёр. Вы не зробіце такой правіннасці. Гэта не па нашым законе. Але тыя правялі ўжо ноч з сёстрамі сваімі».

У гэтым тэксце бачылі адбітак працэсу пераходу ад матрыярхату да патрыярхату [Bayun 1994], водгулле старажытнага амазонства са звычаем пазбаўлення ад немаўлят мужчынскага полу. Прататып міфа бачылі таксама ў спецыфічнай арганізацыі жыцця пчалінага рою.

Але паколькі цар у гэтым тэксце ніяк не фігуруе і пра яго наогул нічога не вядома, цалкам дапушчальна лічыць, што царыца Канэса ў гэты момант была аўдавеўшы, тым больш дзіўным было нараджэнне ёю дзяцей ды яшчэ ў такой колькасці. Магчыма, таму на пачатку тэксту стаяла (праўда, цяжка зразумелае) слова *walku(w)a*, якое, паводле Г. Отэна, трэба было разумець як «благі знак», «дрэнная прыкмета» [Даўгяла 1996:46].

Сапраўды, у старажытнасці нараджэнне блізнятаў успрымалася дваіста. З аднаго боку, гэта было знакам звышурадлівасці, анамальнай плоднасці або цуда. З другога боку, лічылася, што ў людзей за раз можа ад аднаго бацькі нарадзіцца адно дзіця. У іншым выпадку жанчыну можна было падазраваць у пазашлюбнай сувязі[1]. Так, у прыватнасці, і сыны царыцы Канэса, даведаўшыся, што тая нарадзіла трыццаць дачок, кажуць: «У тым баку, адкуль мы прыйшлі, кабета нараджае раз у год. А нас за адзін раз маці нарадзіла». Аднак па-за межамі чалавечай супольнасці нараджэнне блізнятаў лічылася справай звычайнай, параўн.: «Вот якія былі яны людзі, тыя асілкі. І жонкі іхнія былі па ім: бальшога росту, сільныя і раджалі кожны раз па два, па тры рабёнкі, адначы выкармлівалі, як другая цяпер і аднаго не выкарміць» [Легенды і паданні 1983:№ 29]. Пагатоў гэта датычыла багоў. Нездарма, відаць, сыноў царыцы Канэса выгадавалі самі багі. Такая сітуацыя добра вядомая таксама са старагрэчаскай міфалогіі.

У хецка-хурыцкай «Казцы пра бога Сонца і яго сыноў» бог Сонца, ператварыўшыся ў юнака, падарыў бяздзетнаму нябогу Апу двух сыноў [Даўгяла 1996:33]. У «Махабхараце» незамужняя

[1] Параўн. у беларускай баладзе: «А ўдовушка, удава // Сем лет без мужа жыла. //… // Сем лет без мужа жыла, // Двух купчыкаў злюбіла, // … // І двух купчыкаў злюбіла, // Пару сыноў радзіла…» [Беларускі фальклор 1996:736].

дзяўчына Прытха або Кунці нараджае ад бога Сонца Сур'і будучага героя Курукшэтры Карну. Матыў нараджэння героя ад нябеснага свяціла вядомы і беларускаму фальклору. Так, у казцы «Каваль Багатыр» апавядаецца: «От раз быў светы дзень. Весна. Чуць зайшло сонца. Вечар цёплы, пагодны. ... Ужэ пачало цемнець, на небе заблыскалі зоркі; хацелі ены йці спаць, як ось бачаць: паказаласа не небе вельмі вялікая й ясная зорка. ... зорка й пакацілася па небу: коціцца ўсё бліжэй да бліжэй і ўсё расце... зорка трэснула над самым сялом на кускі, толькі іскры пасыпаліса на землю, й патухла. От адна іскра ўпала кавалісе к самым нагам, от бы гарачы чырвоны каменьчык. Лежыць кале прызбы каменьчык, ясны, як зорка… Узела каваліха той камень, палажыла его ў пелёнкі й панесла ў хату. Толькі ўздула ена огонь да запаліла лучыну – бачыць, ажно праўда: у пелёнках лежыць не камень, а такі гожы хлапчук, што не можна й сказаць» [Сержпутоўскі 1999:39].

Боскае паходжанне дзіцяці, народжанага ўдавой або дзяўчынай, якая не была ў шлюбе, а тым болей блізнятаў, павінна было быць спраўджана цяжкім выпрабаваннем. Сплаўленне немаўлят па рацэ ў чужыя далёкія краі, «да мора краіны Цальпы», адкуль няма вяртання [Даўгяла 1996:46–47], і было своеасаблівай ардаліяй [Glotz 1904:25–38]. Але не толькі. Выпраўленне ў чужыя краі мела значэнне своеасаблівай прэлюстрацыі, ачышчэння за яшчэ нязздзейснены грэх кровазмяшэння. Бо той, хто доўгі час знаходзіўся на чужыне сам для сваёй родавай супольнасці станавіўся чужынцам і па вяртанні павінен быў прайсці праз адмысловыя абрады рэсацыялізацыі. Таксама выпраўленне туды, «адкуль няма вяртання», «туды, немаведама куды», і наступнае вяртанне былі сімвалічным паміраннем у старой якасці і адраджэннем у новай якасці. У гэтым сэнсе інцэст з ачужэлым крэўным сваяком ужо мог і не ўважацца за сапраўдны інцэст і парушэнне прынятых у грамадзе норм. Тым больш што апісаная ў міфе сітуацыя датычыла менавіта будучых цароў і герояў, якія павінны былі прайсці выпрабаванне, ачышчэнне і пасвячэнне. Сімвалічны шлюб з маці, якая выступае як царыцажрыца, і азначае пасвячэнне на царства[1].

[1] Але ў народнай культуры інсцэніроўкі новага (часта менавіта інцэстуальнага) вяселля служылі засцерагальным сродкам ад прыходаў па начах памерлага мужа. Тады паведамлялася пра намеры ўдавы выйсці замуж за сына або пра шлюб сына і дачкі [Валодзіна 2006:513].

Тыповы прыклад – міф пра цара Фіваў Эдыпа. Праўда, нараджэнне героя тут амаль звычайнае – ад цара Фіваў Лая і царыцы Йакасты, але фатальнае – яму наканавана забіць свайго ўласнага бацьку. Каб пазбегнуць злога кону, Лай загадвае выдаліць немаўля на гару Кіферон або, паводле больш архаічных версій міфа, змясціць яго ў «карабчык» ці куфэрак і пусціць у мора. Хвалі прыбіваюць яго да берага ля Карынфу або Сікіёну, дзе дзіця падбірае жонка мясцовага цара або пастух, або выпадковы вандроўнік, якія яго і выхоўваюць. Пасталеўшы і дазнаўшыся, што ён знойдзены і што яму наканавана забіць свайго бацьку і ажаніцца з маці, Эдып вырашае адправіцца прэч з Карынфу і праз нейкі час трапляе на дарогу да Фіваў. Сутыкнуўшыся па дарозе з Лаем і не ведаючы, што гэта ягоны бацька, Эдып падчас спрэчкі забівае бацьку, а прыйшоўшы ў Фівы, разгадвае загадку Сфінкса. Па законах Фіваў ён становіцца царом, а яго маці, якая ўжо стала ўдавой, становіцца яго жонкай. У гэтым аповедзе працэдура атрымання сакральнай улады царом-жрацом праз сакральны шлюб з царыцай-жрыцай выяўлены з усёй пэўнасцю.

Вельмі блізкі да гэтага аповеду міф пра Тэлефа, у якім толькі багі дапамаглі Аўзе пазнаць свайго сына і не дапусцілі інцэстуальнага шлюбу. Тэлеф тым не менш стаў царом Місіі, спадкаваўшы свайму прыёмнаму бацьку Тэўфранту, які раней удачарыў Аўгу. Трэба меркаваць, што ў пачатковай і не дайшоўшай да нас версіі міфа сімвалічны шлюб з маці-жрыцай усё ж такі меў месца.

На такую ж сітуацыю ў хецкім міфе паказвае тое, што трыццаць братоў на шляху ў Канэс паганяюць усяго аднаго асла. У старажытных грамадствах Блізкага Усходу ўезд у горад на асле сімвалізаваў вяртанне цара. Прыгадаем уезд Ісуса ў Ерусалім на асле пасля працяглага знаходжання ў пустэльным месцы (ардалія–люстрацыя–ініцыяцыя) і інтэпрэтацыю гэтага факта як прэтэнзіі на іудзейскае царства [Фрейденберг 1998:623–665]. Адзін асёл сыноў царыцы Канэса азначае, што царства прызначана толькі аднаму з іх і менавіта таму, што не лёг спаць з сястрой, як гэта зрабілі астатнія 29 братоў.

Трэба заўважыць, што ў такой версіі «царскі наратыў» уласцівы найперш індаеўрапейцам, хаця інцэстуальная тэма можа адмыслова і не развівацца, як не развіваецца яна ў міфах пра Карну, Персея, Рэма і Ромула, Іфікла і Геракла, Зігфрыда і інш., затое ў іх прысутнічаюць іншыя істотныя наратэмы «царскага наратыву».

Хецкаму сюжэту ёсць вельмі блізкая адпаведнасць у беларускім казачным эпасе, прааналізаваная ў звязку з хецкім міфам Г. Даўгялам і А. Прохаравым [Довгяло, Прохоров 1988; Прохоров 2006]. Так, у казцы «Мал-Малышок» [Казкі 1:№ 154] з птушыных яек, знойдзеных дзедам на 30 бярозах (на 30-й іх знойдзены два), вылупляецца 31 хлопчык. Самы маленькі (31-ы) адыграе ў казцы галоўную ролю. Ён здабывае сабе і братам па жарабку, ягоны ўласны (самы нягеглы) аказваецца чарадзейным. Матыў «удава і трыццаць дачок» тут аднесены да «засвету»: на месцы ўдавы – Баба Яга [Топоров 1963] (іх нават тры сястры), у якой 30 (адпаведна 29, 30, 31) дачок і якіх яна хоча выдаць за братоў (насамрэч, загубіць іх). Хітрасцю браты ратуюцца, а дочкі Бабы Ягі гінуць. Пасля многіх прыгодаў Мал-Малышок становіцца царом і жэніцца на дзеўцы Валынцы. Таксама з птушыных (курыных?) яек нараджаюцца 33 сыны і 1 сын у казцы «Сынятка». Адсутнічае толькі матыў узлязання дзеда на дрэвы.

Трыццаць дачок ўдавы згадваюцца таксама ў паўночнарускай баладзе «Василий и Софья», запісанай у Карэліі ў 1871 г.: «Во славном городе во Киеве // Жила-то была честная вдова, // Было у вдовушки тридцать дочерей, // И все они во спасенье пошли, // Все разъехались по пустым пустыням // И по всем монастырям» [Русская народная поэзия 1984:327–328]. 29 дачок становяцца «нявестамі Хрыстовымі», а 30-я хоча зямнога кахання, ды толькі ліхая свякроў зводзіць маладых Софью і Васіля са свету. Маладыя ператвараюцца ў кветкі або ў дрэвы. Канцоўка балады вельмі нагадвае канцоўкі беларускіх балад і купальскіх песень, дзе ператварэнне ў кветкі *браткі* адбываецца ў знак здзейсненага кровазмяшальнага шлюбу.

Казачны матыў нараджэння блізнят з птушыных яек мае адпаведнік і ў валачобных песнях: «Пад клеткаю, пад паветкаю, // Там ластаўка звіла гняздзечка, // Звіла гнядзечка, знесла яечка. // Што з тых яечкаў будзе два сыночкі. // Першы сыночак будзе бортнічак, // Прынясе мёду ды к Вялікадню, // Ды к Вялікадню, ды к святому дню. // Другі сыночак будзе рыбалоўнік, // Ды наловіць рыбкі ды к Вялікадню, // Ды к святому дню, ды к Вялікадню» [Валачобныя песні 1980:№ 149]; «Ды лятала пава ды на поплаве пала, // А яна лятала, пер'ейка збірала, // Звіла гнядзечка і знесла яечка, // Знесла яечка, знесла і другое, // Знесла другое да і знесла трэцяе. // Да вывела пава сабе тры сыночкі. // Першы й сыночак – да й пахарнічак, // А другі сынок – да й рыбалоўнічак, // А трэці сынок –

да й водчычак (пчаляр)» [Валачобныя песні 1980:№ 150, вар. № 151, 152; Зімовыя песні № 688: з павіных яек нараджаюцца тры «дзевачкі» і тры «хлопчыкі»; Земляробчы каляндар № 173: «тры сыночкі, усе – Васілёчкі»; № 285].

Асабліва цікавы першы тэкст, дзе два (або тры) блізняты нараджаюцца з аднаго яйка. Такі матыў сустракаецца ў некаторых версіях міфа пра нараджэнне нябесных блізнят Дыяскураў. Паводле адной з версій, Леда (імя Λῆδα лічыцца тоесным балта-славянскаму тэафорнаму імені *Лада* (*Lada)*, якое выклікаецца ў вяснянках: «Дзіда Лада!» = «Вялікая Лада!»), дачка эталійскага цара Тэстыя (Θέστιος), жонка спартанскага цара Тындарэя (Τυνδάρεος) была спакушана Дзэўсам, які перакінуўся прыгожым лебедзем, і нарадзіла яйка, з якога нарадзіліся браты-блізняты Кастар і Палідэўк і іх сястра прыгожая Алена. Гэтая версія, праўда, не тлумачыць, чаму адзін з братоў – Кастар – нарадзіўся смяротным, а другі – неўміручым. Версія, паводле якой з яйка нарадзіліся толькі Палідэўк і Алена, а Кастар і Клітэмнэстра былі дзецьмі Леды ад Тындарэя, абыходзіць гэтую цяжкасць. Але ёсць падставы лічыць, што «нелагічная» першая версія адбівае больш архаічны стан міфалагічнай свядомасці. Прынамсі, у ведыйскай міфалогіі адзін з Адыцьяў, а менавіта восьмы, мае імя Мартанда (*Mārtāṇḑ̣*а), што азначае «які паходзіць з мёртвага яйка», і мае фізічныя недахопы (не мае ні рук, ні ног) [Топоров 1992а]. Гэты момант карэспандуе з тым, што беларускія Мал-Малышок, Сынятка і інш. таксама нараджаюцца апошнімі – маленькага росту і нягеглымі з выгляду. У позняй эпічнай версіі Адыцьяў ужо 12, так што дванаццатым аказваецца Вішну, дзеля чаго адна з яго аватар – карлік. У эпасе і пуранах Адыці – маці карліка Вішну ад Каш’япы, у самхітах яна ўжо называецца жонкай Вішну. Да таго ж часам яна называецца маці цароў [Топоров 1991:45–46]. У міфе пра Мартанду ёсць матыў пазбаўлення маці ад яго і наступнага вяртання да яе. Найбольш часты эпітэт Мартанды – Вівасват, «які ззяе, зіхаціць», а сам ён выяўляецца ў вобразе крылатага сонца. Як Вівасват Мартанда выступае першапродкам усіх смяротных, нібы заступаючы месца Ямы з другой версіі касмаганічнага міфа [Lincoln 1975].

У сувязі са сказаным варта адзначыць, што фізічная моц неўміручага блізнюка – Палідэўка – падкрэсліваецца адмыслова: ён вельмі ўдалы кулачны баец. Кастар жа называецца ўтаймавальнікам коней. Характэрна, што першы подзвіг Мал-Малышка або Сыняткі – утаймаванне кабыліцы і здабыццё ча-

роўнага каня, добрага дарадчыка і дапаможцу ў наступных прыгодах.

Сувязь блізнечнай тэмы з тэмай яйка падаецца зусім не факультатыўнай (параўн. ролю вадаплаўных птушак на першай фазе касмагенезу), асабліва з увагі на яўна дуалістычны характар найбольш архаічнага пласта індаеўрапейскай касмагоніі, які, у сваю чаргу, звязаны з тэмай паўночнай прарадзімы [Haudry 1979] з кантрастным супрацьпастаўленнем цемры і святла, холаду і цяпла і да г. п.

З увагі на ўсё гэта не будзе выклікаць здзіўлення, што ў некаторых усходнееўрапейскіх «зонах кансервацыі архаікі», да якіх належыць і тэрыторыя сучаснай Беларусі, дагэтуль захоўваецца даволі арыгінальная адмена архаічнага «царскага наратыву», праналізаваная ў агульных рысах вышэй. Тым больш варта звярнуць увагу і на некаторыя дэталі ў беларускіх баладных тэкстах, якія карэспандуюць з дэталямі некаторых фальклорных і раннелітаратурных крыніц стражытнага Блізкага Усходу і Міжземнамор'я.

Найперш гэта матыў спавівання блізнятаў-немаўлятаў і ўкладвання іх у «каробачку» (Лепельскі р-н) або «в корабль», «корабэль» (Маларыцкі р-н), у якой яны і сплаўляюцца па «Дунаю». Лепельскаму варыянту належыць аддаць перавагу. Ён падтрымліваецца паўночнарускім: «Принёсла вдова два сына и два ясна сокола; // Запелёнала она их в пелёноцки; // И сколотила им лубоцик из дощочёк; // И понесла вдова да ко цисту полю, // Ко цисту полю да ко синю морю» [Вдова, ее дочь и сыновья-корабельщики 2002:71]. Усходнеславянскае слова *коробъ* мае значэнні «судзíна, кош або скрынка, сплеценыя з лубу, бяросты ці саломы» і адно паранімічна суадносіцца са словам *корабль* няяснага паходжання пры рэгулярнасці суадносінаў «судзíна» ~ «човен, карабель»: рус. *судно* «судзíна, пасудзіна» і «лодка», англ. *vessel* 'тс' і інш. Таксама як рус. *лýбочка* «кошык з бярозавай кары», *лубянка* «кошык, латок з лубу», ст.-ісл. *laupr*, ст.-англ. *léap* «кошык, верша» пры ірл. *luchtar* «човен» [Фасмер 1986:526–527].

Не будзе перабольшаннем, калі прыняць, што ва ўсіх адменах сюжэта адсылка робіцца да сімволікі, звязанай з пахавальнай абраднасцю (зачыненая ёмістасць, рака як дарога ў свет памерлых). Гэта добра стасуецца з ужываннем слова λάρναξ у старагрэчаскіх аповедах пра Дэўкаліёнаў патоп і пра цара Эдыпа. У сувязі з гэтым не лішне прыгадаць, што, вельмі імаверна, біблейскае імя Ной

(*Nōăh*) роднаснае і.-е. **nāus*- (1), **neh₂u*- «карабель, баржа, човен, лодка»: ст.-інд. *nāu*- «карабель, човен», лац. *nāvis* «карабель», ст.-грэч. ναῦς «карабель», ст.-в.-ням. *Nuosc* «ночвы, карыта, жолаб, латок» і інш. [Даўгяла 1996:38], а таксама і і.-е. **nāus*- (2), **nāu*-, **nəu*-, **nū*-, **nāwis* «смерць; мрэц, труп»: гоц. *naus*, ст.-ісл. *nār*, ст.-рус. *навь* «мрэц» і інш.[1].

Менавіта на *nāu*- (караблі), пабудаваным па парадзе пашкадаванай ім рыбы, ратуецца ад патопу індыйскі Ману (*Manu*), міфічны прабацька людзей. Для нашай тэмы істотна, што Ману і яго брат-блізнец [Lincoln 1975]) Яма, сыны Вівасвата (гл. вышэй), становяцца, адпаведна, першым царом людзей, заканадаўцам (яму прыпісваецца аўтарства «Законаў Ману»), і першым памерлым, валадаром царства памерлых (снскр. *yama-loka*), богам смерці і справядлівага суда.

Характэрна, што ў баладзе «Удава і сыны-карабельшчыкі» ў «той свет» блізняты выпраўляюцца ў «скрыні» (= «труне»), а вяртаюцца на «караблі». З'яўленне пудзіла «цара» («караля») на культавай павозцы ў форме ладдзі (лац. *carrus navalis* «калясніца-карабель») падчас карнавалу сімвалізуе, апрача іншага, часовую рэстаўрацыю «залатога веку», калі панавалі закон, справядлівасць і роўнасць людзей. Царамі «залатога веку» і былі індыйскі Ману (брат-блізнец Ямы, імя якога, у сваю чаргу, азначае «блізнец», і які ўступае ў кровазмяшальны шлюб з сваёй сястрой Ямі), авестыйскі Йіма (імя якога азначае «блізнец»), рымскі Сатурн (які цараваў на пару з Янусам), старагрэчаскі Кронас, ад кровазмяшальнага шлюбу якога з сястрой Рэяй узяло пачатак пакаленне нябёсных багоўалімпійцаў, германскі Манус (верагодна, таксама брат-блізнец Іміра, імя якога азначае «блізнец»), беларускі князь Бай (Бой, Буй), легендарны першанасельнік міжрэчча Дзвіны і Дняпра, малодшы з трох сыноў якога – Белаполь – уважаецца як першапродак беларусаў, нарэшце, «сын удавы» Відэвут з братам (Брутэнам), якія далі прусам іх законы. Апошнія таксама *прыплылі* ў нізоўі Віслы, пераправіўшыся праз заліў Кронаса (*Crono*).

У лац. *carrus navalis* «калясніца-карабель» спалучаюцца два розныя тыпы транспартных сродкаў, але, як вядома, аднолькава датычныя да нябёсных блізнятаў. І індыйскія Ашвіны, і грэка-рымскія Дыяскуры былі не толькі ўдалымі мараходамі, але і адмысловымі каляснічымі.

[1] Параўн. пахаванні са спаленнямі нябожчыкаў княжацкага статуса ў лоддзях у курганах эпохі вікінгаў. Гл., напрыклад: [Петрухин 1980:79–90].

Такім чынам, і гэтыя наратэмы добра ўпісваюцца ў архаічны «царскі наратыў», звязаны з ініцыяцыйна-пасвячальнымі царскімі рытуаламі.

У баладах сюжэтнага тыпу «ўдава і сыны-карабельшчыкі» высокі сацыяльны статус удавы падкрэсліваецца тым, што яна жыве «пасярод сяла» (тэма «цэнтра»), «у новым церамку», тады як у казках і баладах з іншымі сюжэтамі яна жыве «на краю сяла» (тэма мяжы «гэтага» і «іншага» светаў).

Характэрная асаблівасць беларускіх балад палягае ў тым, што, калі блізняты згадваюцца па імені, то аднаго завуць (І)ванюш(к)а, а другога Васіль. Устойлівасць менавіта гэтай пары патрабуе невялікага каментару. Што да імя Васіль, то яго «царскія» канатацыі відавочныя: крыніца: ст.-грэч. βᾰσιλεύς «цар, валадар, правадыр; царскі сын, царэвіч; (у Афінах) архонт-басілеўс; распарадчык бяседы». Але ў калядных песнях і шчадроўках (песнях, якія выконваліся на Шчадраца, г. зн. вечарам перад 1 студзеня, Днём св. Васілія) актуалізаваліся і люмінафорныя асацыяцыі. Фальклорныя «царскія» асацыяцыі імя Іван таксама добра вядомыя. У казках яно нават можа адыгрываць ролю свайго роду дынастычнага імя (напрыклад, «Іван Іванавіч царэвіч» пры звычайным «Іван-царэвіч»).

Гэтае ж імя найчасцей фігуруе і ў купальскіх тэкстах (у пары з Мар'яй), у якіх, апрача іншага, развіваецца і інцэстуальная тэма ў якасці тлумачэння паходжання кветкі *браткі*. У апошнім выпадку маем шмат паралеляў з індыйскім міфам пра Яму і Ямі, у якім актыўную ролю ў спакушэнні Ямы адыгрывае яго сястра Ямі (параўн.: «Купала Яна на вулку звала, то-то. // – Хадзі, Янačка, хадзі на вулку…» [Купальскія і пятроўскія песні № 43], «Купала 'Ллю звала на йгру, // – 'Ллішча, хадзі на йгрышча…» [Тамсама № 83], «Мар'я Йвана ў поле звала: // – Пойдзем, Іван, па межах хадзіць, // Па межах хадзіць, жыта радзіць» [Тамсама № 85], «Мар'я Йвана, // Мар'я Йвана ў жыта звала, // … // – І пойдзем-ка, Йван, // Пойдзем-ка, Йван, ў наша жыта, // … // У нашым жыце, // У нашым жыце сам Бог ходзіць» (Тамсама № 86), «Купала Йвана на вулку звала: // – Хадзі, Йванішча, ка мне на йгрышча» [Тамсама № 90], «Купалка Йвана на вулку звала, // – Іван-Іванішча, хадзі на йгрышча. // – Купалка-сястра, мне часу няма» [Тамсама № 96], «Звала Купала Пятра й Паўла, // А я, молада, Пятра й Паўла: // – Хадзі, Паўла, ка мне нанач // Жыта сцерагчы…» [Тамсама

№ 108][1], «Ішла Купалка па вуліцы, // З сваім Іванам жартуючы. // Людзі стаялі, дзівіліся, // Што Іван з Купалкай злюбіліся» [Тамсама № 156]).

Прыцягваюць увагу купальскія тэксты (пераважна з Паазер'я) наступнага зместу: «Іван, Іван ды Мар'я // Каціліся з узвалля, // З высокае гарушкі // У мяккія падушкі. // Іван Мар'ю даганяў, // Рукі-ногі паламаў» [Купальскія і пятроўскія песні № 266], «Іван ды Мар'я каціліся з узвалля. // Іван у Мар'і стаў пытаці, // Як звалі маці і як бацю зваці. // Бадай паны хварэлі, // Як брата з сястрой звянчаць хацелі. // Яшчэ бог сцярог, // Што брат з сятрой спаць не лёг»[2], «Іван і Мар'я // Каціліся з узвалля. // Іван Мар'ю пераймаў, // Рукі-ногі паламаў. // Купале бяда стала, // З кім яго жана спала»[3].

А цікавыя гэтыя тэксты ў сувязі з распаўсюджанай на Беларусі і амаль па ўсёй Еўропе традыцыяй скатвання запаленых колаў з узвышаных месцаў. На Беларусі да таго ж існуе звычай уздымання абавітага зёлкамі кола на высокім шасце пасярод купальскага вогнішча. Эратычна-шлюбная сімволіка гэтых рытуальных дзеянняў была нядаўна адзначана Р. Кавалёвай [Кавалёва 2005:94–96]. Іх глыбокі архаізм сведчыцца аналагічнай сімволікай 10-га гімна 10-й мандалы Рыгведы, дзе Ямі спакушае брата-блізнеца Яму ўступіць з ёй у інцэстуальны шлюб. У 7-й і 8-й строфах гэтага гімна акурат і выкарыстоўваецца сімволіка «колаў калясніцы»: «Да мяне, Ямі, прыйшло жаданне з Ямам разам легчы ў адзін ложак, // Як жонка мужу, я хачу аддаць сваё цела. Пакоцімся-ка, як колы калясніцы, узад-уперад!» (RV X, 10, 7); «Не стаяць на месцы, не замружваюць вачэй тыя, што як вартавыя багоў ходзяць тут, // Спакусніца, ідзі хутчэй да іншага, не да мяне. Катайся з ім, як колы калясніцы, узад-уперад!» (RV X, 10, 8) (цыт. паводле: [Иванов 1986:3–28]).

Тут, пэўна, гучыць нагадка на вартаўнікоў ўсякага парадку і справядлівасці Мітру-Варуну, якія маюць шмат рыс, якія родняць іх з блізнечнай парай Ашвінаў. Але адсылка да Ашвінаў тут таксама

---

[1] Цікава, што пара святых Пятра і Паўла часта ў народзе называецца па тыпу двандва – Пятра-Паўла, падобна да адзначанай вышэй пары Юр'я-Мікола. Тут можна бачыць рэфлекс боскай тройні: Кастар – Палідэўк – Алена, Ману – Яма – Ямі, Dieva dēli (два сыны бога) – Saules meita (дачка Сонца) у латышскіх дайнах.

[2] Архіў НДЛ беларускага фальклору БДУ, № 42. Зап. Н. Асташка, Г. Лысак ад А. В. Свідзінскай, 1901 г. н., у в. Ладасна Лепельскага р-на.

[3] Зап. Т. Валодзіна ў 1998 г. ад А. Р. Іванковіч, 1926 г. н., у в. Дубраўка Ушацкага р-на (публікуецца ўпершыню).

прысутнічае. Бо адна з міфалагічных функцый Ашвінаў – падтрыманне сусветнага парадку, сімвалічна выяўленага ў вобразе «колаў калясніцы»: «На галаве быка вы ўтрымлівалі кола калясніцы. Другое коціцца вакол неба» (RV I, 31, 19). Прыгадаем, што колы калясніцы, злучаныя воссю, былі ў індусаў вельмі папулярным сімвалам суцэльнасці Сусвету: два колы сімвалізавалі зямлю і неба, а вось – прамежкавую паветраную прастору, Антарыкшу. І нездарма Ямі, працягваючы свае ўгаворы, выкарыстоўвае якраз гэтыя вобразы: «Уначы і ўдзень хацела б яна дараваць яму асалоду, на імгненне б яна падманула вока сонца». У блізнечнай пары такая ж сувязь, як у неба і зямлі. Ямі ўзяла б на сябе парушэнне вузаў крэўнага сваяцтва, здзейсненае Ямай (RV X, 10, 8). Спасылка Ямі законная, бо Зямля і Неба – першая блізнечная пара, інцэстуальны шлюб якой меў космастваральныя і космаўладкавальныя вынікі.

Дадатковыя дэталі «царскага наратыву» і блізнечнага міфа захоўваюцца ў чарадзейных казках. Так, у казках сюжэтнага тыпу АА 707 «Цудоўныя дзеці» (Цар Салтан) малодшая з трох сясцёр уначы нараджае аднаго [ЧК-2 № 67], двух [ЧК-2 № 66, 68, 69], тры гады запар па пяць [ЧК-2 № 63] або дванаццаць [ЧК-2 № 64, 65] сыноў. Цар, яе муж, у гэты час у далёкай адлучцы (у прыватнасці, недзе на мяжы з іншасветам, «на моры», ваюе з няверным змеем). Яго жонка – па сутнасці «саламяная ўдава», удава пры жывым мужу. Народжаныя блізняты незвычайныя: «голас у голас», «волас у волас», «пахводка ў пахводку», «гаворка ў гаворку», «ліцом як адзін», «у лбах сонца», «у патыліцы месяц», «ногі ў серабрэ», «рукі ў золаце», «целяса ў дробных звёздачках» (або «ва лбу ясён месяц», «у патыліцы дробны звёздачкі», «па віскам красна солнышка»), «па васемнаццаць аршын у вышыну», «па дванаццаць аршын у плячох шырыны». У адмене сюжэта, дзе нараджаюцца два сыны, яны кампліментарна супрацьпастаўляюцца паводле апазіцыі ноч – дзень, а дакладней, святло ўначы – святло ўдзень, напрыклад: адзін «з-пад мясёнца, окала гвяздачкі», другі «з-пад слонца, слонца б свяціла» [ЧК-2 № 68]. Параўн. люмінафорнасць Ашвінаў, Дыяскураў (і іх сувязь з момантам пасля заходу і перад узыходам Сонца), пары Апалон-Артэміда (і іх пазнейшае атаясамленне з Геліясам-Сонцам і Селенай-Луной адпаведна) і інш. У адменах, дзе фігуруе няцотная колькасць блізнятаў, у бочцы ў мора скідваецца «малодшы» разам з маці, як у старагрэчаскім міфе пра Данаю і немаўля Персея. У адменах з двума сынамі дзяцей або хаваюць і над імі вырастаюць *два* явары «залатая галінка і срэбраная» (параўн. *доканы* (δόκανα)

у Спарце, два паралельныя брусы з папярочынай, сімвал братоў Дыяскураў, а таксама два слупы, якія ўвасаблялі памерлых Відэвута і Брутэн) або кветачкі, або маці з дзецьмі выдаляюцца ў лес, дзе маці хоча ўтапіцца. У беларускіх адменах казак гэтага тыпу практычна адсутнічае завяршальны матыў уцаравання аднаго з сыноў.

Па меры развіцця тэндэнцыі да манархізацыі ўлады цудоўным знайдышам аказваецца толькі адно немаўля пры захаванні матыву нараджэння ўдавой або незамужняй дзяўчынай. Знайдышы аказваюцца або заснавальнікамі, або проста адзначаны боскай харызмай.

Адзін з найбольш вядомых такіх знайдышаў – легендарны Ліздзейка, знойдзены ў арліным гняздзе князем Гедымінам і ўзяты ім на выхаванне. Яго нараджэнне – вынік пазашлюбнай сувязі вярхоўнага жраца Крыве-Крывайціса і дзяўчыны (не выключана, што яна была вайдэлоткай). Пасталелы Ліздзейка сам становіцца Крыве-Крывайцісам. Будучы здольнікам «у навуках гвяздарскіх» і ў тлумачэнні сноў, Ліздзейка аднойчы разгадвае сэнс сну Гедыміна, пасля чаго князь закладае Вільню[1]. Ліздзейка таксама становіцца заснавальнікам роду Радзівілаў – аднаго з наймагутных у ВКЛ.

Фальклорна-міфалагічная аснова гэтага апавядання ў пэўнай ступені падтрымліваецца наяўнасцю блізкіх сюжэтаў у казках і паданнях. Так, у беларускім паданні «Пра адзінаццатае дзіця беднага селяніна» [Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі 1983: 145–146] апавядаецца: сына бедняка пакідаюць у дупле пры дарозе; яго плач расчуліў другога беднага мужыка і той забраў яго да сябе; хлопчык аказваецца адзінаццатым; «хлопчык аказаўся святым, і сам Бог ішоў насустрач гэтай сям'і».

Многія элементы «царскага наратыву» ўтрымліваюцца ў казцы «Пра Бога і Іллю» [Казкі ў сучасных запісах № 106]: удовай маці багатага Маркі праз Бога даецца прароцтва, што дзевяты (!) сын беднага Макара завалодае багаццем яе сына; Марка выманьвае «лішняе» дзіця ў Макара нібыта на выхаванне; але Марка ўгортвае малое ў коўдру, кладзе ў бочку і пускае бочку па рацэ; дзіця знаходзіць манашка і забірае яго ў манастыр; хлопчыку ва ўсім спрыяе сам Бог; урэшце багаты Марка становіцца паромшчыкам, а знайдыш становіцца валадаром яго маёнтка. Іншая адмена, дзе ўжо непасрэдна гаворка ідзе пра караля і тое, што знайдыш завало-

[1] Разбор гэтага апавядання ў блізнечнай перспектыве гл.: [Топоров 1980: 61–63].

дае яго каралеўствам, пададзена ў казцы «Пра судзьбу чалавека» [Казкі ў сучасных запісах № 107]. Тут малому спрыяюць «тры Долі». У казцы «Пра Марку Багатага» [Казкі ў сучасных запісах № 108] апавядаецца: у беднай *удавы* нараджаецца сёмы (няцотны) сын, якому наканавана завалодаць усім Маркавым багаццем; Марка хоча страціць дзіця; малога выратоўваюць сабака, дзікія звяры; нарэшце, Марка робіць «трунку» і пускае дзіця па рацэ; яго падбірае прыслуга свяшчэнніка; урэшце хлопец жэніцца на дачцэ Маркі і становіцца валадаром яго багацця. У казцы «Знайда Дуброўскі» *ўдава* пазбаўляецца ад свайго дзіцяці; хлопчыка ратуюць два анёлкі; купец знаходзіць яго і бярэ да сябе на выхаванне; Знайда праяўляе цудоўныя здольнасці і ходзіць да самога Бога.

Няма патрэбы болей разглядаць фальклорныя матэрыялы. Відавочна, што ва ўсіх фабулах так ці іначай кантамінуецца наратэмны рэпертуар блізнечнай міфалогіі і «царскага наратыву». Нават кароткі аналіз толькі беларускага фальклорнага матэрыялу дазваляе зрабіць выснову, што, прынамсі, у рэгіёне Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі народная памяць доўга захоўвала, у больш ці менш цэльным выглядзе, многія элементы вельмі архаічнай ідэалогіі.

У Літве мы знаходзім рэалізацыю як раздзялення ўладаў на свецкую (вялікі князь) і духоўную (Крывэ-Крывайціс), так і рэальна існаваўшую дыархію (супольнае валадаранне Кейстута і Альгерда, Вітаўта і Ягайлы). Пасля фармальнай манархізацыі па заключэнні Крэўскай уніі гэтая дыархія працягвае існаваць у формуле «Рэч Паспалітая абодвух народаў», пры тым што ўласна Русь (Украіна) адышла да Кароны. Хаця гэтая дыархія ў адрозненне ад Спарты ўжо не паслугоўвалася дыяскурычнай ідэалагічнай падтрымкай.

Пры транспазіцыі «царскага наратыву» ў наратыў (квазі)гістарычны структура першага істотна спрашчаецца, але, як правіла, захоўваецца наратэма «вяртання (прыбыцця) з-за мора» і рэфлексы блізнечнай міфалогіі. Так, з-за мора прыплываюць Аскольд і Дзір і супольна кіруюць у якасці ваяводаў у Кіеве. Таксама з-за мора прыплываюць на валадаранне адзін у Полацку, другі ў Тураве летапісныя Рагвалод і Туры – браты, паводле Усцюжскага летапісу. Па позніх летапісных версіях Ноўгарад і Старая Руса былі заснаваны сынамі Скіфа – Славенам і Русам, якія прыбылі на новыя землі з Эўксінапонта на Чорным моры рачным шляхам.

Але найбліжэйшая паралель рэканструяванаму беларускаму «царскаму наратыву» – гэта паданне пра ўсталяванне сацыяльнага парадку ў прусаў.

Пра заснавальнікаў грамадскага ладу і сакральнай традыцыі ў старажытных прусаў легендарных братоў Відэвута і Брутэна паведамляюць аўтары XVI ст. Эразм Стэла (1518), Сымон Грунаў (1529), Лука Давід (1583), Каспар Хененбергер (1595), Аляксандр Гваннініі (1578), Мацей Стрыйкоўскі (1582) і інш. Найбольш поўнае паданне пра кіруючых братоў пададзена ў «Прускай хроніцы» Сымона Грунаў.

Згодна Грунаў, браты Відэвут і Брутэн са сваімі людзьмі прыплылі морам у нізоўі Віслы ў краіну прусаў. Паразумеўшыся з тубыльцамі, браты ўсталявалі грамадскі лад, заснаваны на падзеле ўлады на свецкую (Відэвут) і духоўную (Брутэн). Пасля смерці былі абагоўленыя. 12 сыноў Відэвута сталі валадарамі 12 балцкіх земляў. Старэйшы сын – Літфо (Літпо) – стаў родапачынальнікам і першым валадаром літоўцаў.

Аснова падання заслугоўвае даверу, паколькі сам Сымон Грунаў быў прусам па паходжанні. Сумневы можа выклікаць хіба гістарычны кантэкст, у які аўтар атачае аўтэнтычнае паданне. Відавочна, што крыніцы, якімі карыстаўся Грунаў, былі разнароднымі як храналагічна, так і паводле самога свайго характару: мясцовая фальклорна-міфалагічная традыцыя, звесткі антычных аўтараў, раннесярэднявечныя хронікі, хронікі эпохі Рэнесансу [Šimėnas 1994].

У кантэксце гэтага даследавання цікавасць выклікае менавіта фальклорна-міфалагічная аснова гэтага падання. Нагадка на архаічную міфалагічную падкладку падання ўтрымліваецца ўжо ў форме імёнаў братоў. Імя Брутэна (*Brudeno*, *Bruteno*, *Brutenus*, *Brutheno*, *Brutteno*), відавочна, мае значэнне «Брат», хіба ў крыху германізаванай форме. Што да імя Відэвута (*Veijdenutus*, *Vydevutis*, *Vidowuto*, *Viduutus*, *Waidewut*, *Wejdewut*, *Wenedut*, *Widewuto*, *Widewutte*, *Widiwutus*, *Wydowudo*, *Wydowudus*, *Widowuto*, *Wydowuto*, *Widowutus*, *Witoud*, *Witoudo*, *Witouito*, *Witowudus*, *Witowuto*, *Wotowudo*), то тут сітуацыя не нагэтулькі простая. Сучасная літоўская эмендацыя – Vaidevutis – выглядае як пэўная мадэрнізацыя і спроба паставіць гэтае імя ў адзін шэраг з такімі словамі, як *vaidila*, *vaidilutis* і падобнымі, якія служылі тэхнічнымі тэрмінамі для азначэння пэўных жрэцкіх спецыялізацый. Аднак падаецца, што больш натуральна бачыць у гэтым імені вытворнае ад індаеўрапейскага слова для азначэння ўдавы: **wid*^{h}*ewā* > герм. **widuwō* (ням. *Witwe*, англ. *widow*), праслав. *vьdova*, ст.-прус. *widdewū* (<**vidavā’*), ст.-інд. *vidhā’vā*, авест. *viδavā*, лац. *vidua*. Відавочна, засведчаная

стара-пруская форма як нельга лепей падыходзіць на крыніцу асабовага імя Відэвут, дзе рэалізуецца стандартная для балцкай антрапаніміі словаўтваральная мадэль: параўн. *Daiva – Daivutis*, *Laima – Laimutis* і да г. п.

У парах міфічных блізнятаў-заснавальнікаў традыцыі часта значымым аказваецца імя толькі аднаго з блізнятаў, тады як другі называецца проста «(яго) братам». Так, у Вяргілія сустракаем «Remus et frater» (Georg. 2. 533), «Remo cum fratre Quirinus» (Aeneid. 1. 292). Чаму адпавядае і найменаванне пары слупоў, якія прусы ўстанаўлівалі на сваіх свяцілішчах па смерці братоў: *Wirschaitos* (некалькі дзясяткаў варынтаў напісання) і *Szwaybrotto* (*Iszwambrato*, *Schneybrato*, *Schnejbrato*, *Snejbrato*), г. зн. «Старэйшы» і «Яго брат».

Тое, што паведамляе Грунаў пра Відэвута і Брутэна, а менавіта што першы здзяйсняе свецкую ўладу, а другі з'яўляецца першасвятаром (Крыве-Крывейта), цалкам адпавядае фабуле прота-індаеўрапейскага «міфа стварэння», як ён узнаўляецца найперш паводле стараіндыйскіх, іранскіх, германскіх, кельцкіх, старагрэчаскіх і рымскіх дадзеных [Lincoln 1975; Lincoln 1981], а дакладней, як бы паўтарае, узнаўляе зададзеную касмаганічным прэцэдэнтам мадэль. Бо заснаванне горада, рэлігійнай традыцыі і да г. п. ёсць своеасаблівае паўтарэнне касмаганічнага прэцэдэнту, а зямныя героі маюць сваіх нябёсных (боскіх) прататыпаў.

Так, прыпадабненне кіруючых братоў (блізнятаў) Рэма і Ромула да боскіх блізнятаў – Дыяскураў, Кастара і Полукса – захоўвалася да часоў імперыі. Яно не супярэчыла агульнай завядзёнцы рымлян, як і наогул насельнікаў элiністычнага свету, прыпадабняць сваіх цароў, імператараў або чальцоў кіруючых фамілій да тых або іншых багоў-патронаў. Так, у I ст. н. э. да Дыяскураў прыпадабняліся браты Гай і Люцый Цэзары, Тыберый і Друзус Старэйшы, Германік і Друзус Малодшы, Нерон і Друзус Цэзар (сын Германіка), сыны-блізняты Друзуса Малодшага ад Лівілы [Scott 1930a; Scott 1930b].

У Спарце з дзейнасцю легендарных блізнятаў Проклам і Эўрыстэнам, нябёснымі патронамі якіх былі Дыяскуры, звязаны інстытут дыархіі (двоеўладдзя), адно, у адрозненне ад прусаў, без падзелу ўлады на сакральную і свецкую і з яўна недружалюбнымі дачыненнямі паміж кіруючымі дынастыямі. Хаця, калі маюць рацыю тыя даследчыкі, якія лічаць крыніцай дыархіі постахейска-дарыйскі сінайкізм, то можна дапусціць, што пачаткова адна дынастыя спадкавала ахейскую традыцыю цароў-жрацоў (ἄναξ), а дру-

гая – дарыйскую традыцыю цароў-ваяводаў (βασιλεύς). Сапраўды, першая – Агіядаў – уважалася за больш старажытную, чым Эўрыпантыдаў. Да таго ж сам інстытут дыархіі быў санкцыянаваны богам-блізнюком Апалонам [Печатнова 2006]. На думку А. Парпала: «Даўней Насацыі (Ашвіны. – *С. С.*), падобна да Дыяскураў у Спарце, былі (у грамадстве старажытных інда-арыяў. – *С. С.*) мадэллю падвойнага каравання. Блізняты рэпрэзентавалі дуалістычныя касмічныя сілы, дзень і ноч, народзіны і смерць. Як *márya* (юнакі), яны былі юнымі ваярамі і жаніхамі і, такім чынам, таксама дзейнічалі як багі плоднасці і народзінаў» [Parpola 2005].

Падабенства тэакратычнай прускай дзяржавы са Спартай узмацняецца яшчэ і тым, што ў Спарце сімвалам Дыяскураў была пара свяшчэнных слупоў, як два слупы сімвалізавалі Відэвута і Брутэна ў прусаў. Выяўляліся гэтыя слупы ў Спарце ў выглядзе Н або П, ды і сам сімвал П выкарыстоўваўся як знак сузор'я Блізнятаў [Иванов, Топоров 1983:171]. Верагодна, падобную ролю адыгрывалі ў Рыме вароты Януса Квірына, асабліва з увагі на спецыфічную парнасць апошняга: Янус выяўляўся з двума тварамі, адным, павернутым у мінулае (старое), другім – у будучыню (новае), а самі вароты называліся *Geminus* (Liv. I 19, 2).

Цікава адзначыць, што некаторыя харугвы Вялікага княства Літоўскага падчас Грунвальдскай бітвы 1410 г. мелі на сваіх сцягах выяву знака «Калюмны» («Гедымінавы слупы» – тры белыя слупы на чырвоным полі), якім вялікі князь Вітаўт пазначаў сваіх коней. Цэнтральны элемент знака «Калюмны», графічна адрозны ад бакавых слупоў, можа быць інтэрпрэтаваны як «свяцілішча» або «храм», у прыватнасці «храм Пяркуна» ў Вільні. Гэта шчыльна стасавалася б з тым фактам, што парныя слупы ў Спарце стаялі менавіта перад уваходамі ў храмы, а таксама з роллю Януса як вартаўніка (*custos*, *servus*) усіх уваходаў і парогаў («*limina servo*» (Ovid. Fast. I.173)). Уся кампазіцыя герба «Калюмны», такім чынам, можа быць супастаўлена з трыядай у Рамовэ: Патал – Пяркун – Потрымп, з аднаго боку, і – гіпатэтычна – з храмам Пяркуна ў Вільні.

Выклікае цікавасць герб горада Барысава, першыя звесткі аб якім адносяцца да пачатку XII ст. і звязаны з удалым паходам сына полацкага князя Усяслава Барыса (у міру Рагвалода) на яцвягаў. Паводле апісання: у сярэбраным полі брама, паміж дзвюма вежамі паабапал брамы мужчынская постаць з двума ключамі ў руцэ.

Дзве вежы, брама, мужчынская постаць з ключамі могуць разглядацца як (архетыпавыя) элементы іканаграфіі Януса, якія пе-

райшлі ў спадчыну хрысціянскім святым: Пятру (у дагматычным хрысціянстве) або Юр'ю (у народным хрысціянстве). Пётра – не толькі нябесны брамнік, які трымае ключы (звычайна два) ад «царства нябеснага» (τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; параўн. *Janus Clusius*), але і заснавальнік царквы – супольнасці вернікаў (як Янус быў першым рэлігійным «рэфарматарам» у Італіі). Пётра быў братам першапакліканага апостала Андрэя, месца якога, як можна меркаваць, у календары заступіў пазней апостал Павел, з якім Пётра ўтварае своеасаблівую «блізнечную» пару. Імем Пятра адкрываецца пералік дванаццаці абраных (Мц. 10,2; Мк. 3,16; Лк. 6,14), як імем Януса пачынаўся зварот да рымскіх багоў. Да Пятра, аднаго з заснавальнікаў рымскай грамады (разам з Паўлам), хрысціянская традыцыя ўзводзіць інстытут біскупства [Свенцицкая 1988:151], таму не выпадкова знакам біскупскай годнасці становіцца *lituus* (літаральна «крывуля»), у якім можна бачыць перайманне скіпетру (*baculum*) Януса як знака яго святарскай годнасці. Праўда, старажытны атрыбут самога Пётры – пастырскі посах, увенчаны крыжам, які з пачатку V ст. быў заменены ключамі, аднак пазней каталіцкія біскупы карысталіся выключна посахамі з літуусападобнымі навершамі. Адзначым мімаходзь, што на Палессі (Тураўшчына) летняе сузор'е Лебедзя называецца «Пятрова палка» і «Цароў крэст» [Тураўскі слоўнік 1985:10; Тураўскі слоўнік 1987:262; Санько 2006с:411]. Падобна да таго, як Янус быў захавальнікам сусветнага парадку і міру («Me penes est unum vasti custodia mundi» – «Мне аднаму належыць ахова абшарнага свету» (Ovid. Fast. I.119)) і «вартаўніком нябесных палацаў» («coelestis janitor aulae» (Ovid. Fast. I.139)), гэтак і святы Пётра выступае як апякун не толькі рымскай грамады хрысціян, але і ўсёй сусветнай (κᾰθολικός) царквы.

Варты ўвагі тут заходнебалцкі (яцвяжскі) фон летапіснага аповеду пра заснаванне Барысава. Паводле паведамлення В. М. Тацішчава: «В 1102 г. Борис Всеславич полоцкий ходил на ятвяг и, победя их, возвратясь поставил град Борисов в свое имя и людьми населил» [Татищев 1963:123]. Пад «людзьмі» шэраг гісторыкаў разумее ўзятых у палон яцвягаў [Данилевич 1896:72]. Балцкая тэма ў сувязі з заснаваннем Барысава ўзмацняецца ў «Кроніках» XVI ст. Так, «Кроніка Вялікага княства Літоўскага і Жамойцкага» (20-я гады XVI ст.) паведамляе, што горад быў пабудаваны Гінвілам, сынам літоўскага князя Мінгайлы, які пасля разгрому полацкага войска пад Гарадцом пасадзіў Гінвіла ў Полацку.

Апошні, ажаніўшыся з цвярской князёўнай і хрысціўшыся ў «рускую веру», прыняў імя Барыс і пабудаваў горад на Бярэзіне, даўшы яму сваё імя. Г. Штыхаў сцвярджае, што сярод рэчавых комплексаў, знойдзеных на старым гарадзішчы Барысава і ў наваколлі, няма ніякіх прыкмет прысутнасці яцвягаў, хаця сярод знаходак прыгадвае «дзве бронзавыя падковападобныя фібулы з патоўшчанымі арнаментаванымі канцамі ўсходнебалцкага тыпу» і нават дапускае верагоднасць таго, што «князь Барыс зрабіў паход у Беларускае Панямонне, дзе захапіў у палон славянізаваных балтаў, якія называлі сябе «яцвягі» [Штыхаў 2002]. Аднак можна прыгадаць, што ў суседнім з Барысавам Лагойскім раёне абкладзеныя камянямі пахавальныя насыпы вядомыя ў наваколлі Гайны, дзе, як вядома, у асяродку балтамоўных язычнікаў Ягайла ў 1387 г. пабудаваў адзін з першых на Беларусі касцёлаў, відаць, на месцы былога свяцілішча.

Іканаграфічна ідэя парнасці, дваістасці магла выяўляцца з дапамогай самых розных рэчаў, а не толькі слупоў, напрыклад спаранымі сякерамі, жазламі і г. д. Цікавы прыклад – герб старажытнага мястэчка Кшывінь (*Krzywiń*) у Велькапольсцы. На ім у чырвоным полі шчыта выяўлены два вертыкальна пастаўленыя залатыя літуусы паабапал біскупскай мітры. *Crivin* згадваецца з 1181 г., з пачатку XIII ст. – ужо як места. Цікава, што недалёка ад яго быў пабудаваны адзін з першых у Польшчы каталіцкіх кляштараў, які стаўся фарпостам умацавання хрысціянства. Як і ў большасці адпаведных выпадкаў, можна думаць, што кляштар быў пабудаваны недзе недалёка ад (або на месцы) былога язычніцкага рэлігійнага цэнтра, але сувязь назвы мястэчка, размешчанага даволі далёка ад Балтыцкага ўзбярэжжа, з тытулам балцкага святара *krivis*, пакуль выглядае праблематычнай.

У. М. Тапароў у свой час, відаць, слушна супаставіў пару Брутэн – Відэвут з боскай блізнечнай парай Patollo – Patrimpo з шанаванай разам з Perkuno вышэйшай трыяды багоў у Рамовэ [Топоров 1972: 301–303; Топоров 1980: 63–64; Иванов, Топоров 1983:170]. Цікава, што гэтыя два бога-блізнюка супрацьпастаўлены па прыкмеце *стары – малады*, чаму ў апісаннях адпавядаюць доўгабародасць першага (*mit einem langen groen Barte*; Патала яшчэ маглі называць Бардойтам) і безбародасць другога (*ohne bart*) [Hennenberger 2001: 336].

А. Г. Крапэ адзначыў, што ў пары боскіх блізнятаў адзін выяўляецца як юнак, а другі – як стары, што адзін апякуецца веснавым

перыядам, а другі – восеньска-зімовым, што звязаны яны з нябесным богам [Krappe 1931–1932:6–8]. Нябеснае паходжанне боскіх блізнятаў сведчыцца ст.-інд. *divó nápātā/dívo napātā* «сыны неба», ст.-грэч. Διόσκουροι «сыны Дзэўса», лат. *Dieva dēli*, літ. *Dievo sūneliai* «сыны Бога».

Што да каляндарнай прымеркаванасці, то Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў прыводзяць такія паралелі, як веснавы і восеньскі Ярыла (Юр’я), веснавы і восеньскі Мікола, веснавы і восеньскі Сатурн, веснавыя і восеньскія рытуалы, звязаныя з Марсам у рымлянаў [Иванов, Топоров 1983:170–171]. Акрамя таго, дваістасць выяўляецца і ў вобразах старога і маладога Аўсеня [Топоров 1988а; Санько 2006а:30] і старога і маладога Юр’я. Веснавы Юр’я (Ярыла) заўсёды выяўляўся ў абліччы маладога мужчыны, з чалавечай галавой у *правай* руцэ (атрыбут Патала) і жытнёвымі каласамі ў *левай* (атрыбут Патрымпа) [Древлянский 1846]. Да параўнання: на Відэвутавым сцягу Патал выяўлены *праваруч* ад Пяркуна, Патрымп – *леваруч*. Аднак беларускаму фальклору вядомы вобраз і старога Юр’я: «Ой, не стой, Юрый, над вадою, // Не трусі, Юрый, барадою, // Бо горка вада пад табою. // Ой, тае вады як вып’еце, // Дзевяць варагоў атравіце, // А дзесятага – цябе, Юру» [Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобласць 1989:73], параўн. тэкст адпаведнай загадкі: «Стаіць дзед над вадой і трасе барадой» з адгадкай – «Вярба» [Тамсама 175], а таксама: «– Юра барадаты, // Стары, нежанаты, // Юра, ажаніся. // – Матка, дзевак нету…» [Веснавыя песні № 206; вар. № 207, а таксама Народны тэатр 1983:134].

Аднак трэба адзначыць, што ў традыцыйнай культуры пары Патрымп – Патал адпавядае хутчэй пара Юр’я – Мікола. Сапраўды, істотная рыса іканаграфіі св. Міколы – яго сталы век, лысіна і сівая барада (параўн. «Міколіна бародка», «бародка Мікуле» і да г. п. пра пакінуты недажатым пук калоссяў). Так, у валачобнай песні пяецца: «А Мікола, *Стары* хазяін, // Па межах ходзіць, // Жыта раўнуіць» [Валачобныя песні № 94]. У спрэчцы Міколы з Юр’ем пра тое, каму з іх мужык «здрастуй даў», Мікола кажа: «– Мне даў, бо я чалавек *стары*» [Легенды і паданні 1983:№ 139]. На пытанне ж Міколы і Юр’і, хто з іх двух прыгажэйшы, мужык адказвае: «Не, братцы, абаі харашы, усё роўна як браты аднаго атца-мацеры» [Тамсама № 140]. Яшчэ цікавая дэталь: каб улагодзіць Юр’ю, мужык ставіць у царкве Міколу танную і *крывую* свечку, а Юр’ю – дарагую і *роўную* [Тамсама № 140].

Адна рыса вельмі шчыльна збліжае прускага Потрымпа і беларускага Юр'я. Паводле вельмі імавернай этымалогіі, імя Потрымпа звязана з літ. *trêmpti* «таптаць». Але, відавочна, не толькі таму, што ён ходзіць па паверхні зямлі, гэтак бы мовіць, топча яе [Иванов, Топоров 1992b:293]. Калі ўзяць пад увагу міфалагічную функцыю Юр'я, якая адбілася ў беларускім фальклоры («Дзе Юра ступае – жыта вылягае, // А дзе Юра ходзіць – усё збожжа родзіць, // Дзе Юра нагою – там жыта капою» [Валачобныя песні № 106]), то можна зрабіць выснову, што і «тупатун» Потрымп тупаў па зямлі з мэтай веснавога абуджэння яе плоднай моцы. Зрэшты, падобнае дзеянне выконвае і фальклорны Благавешчанне (мужчынскі персанаж): «Благавешчанне ды заворвае // Вараным канём, залатой сошкай, // Правай рукой сошку дзяржыць, // Левай ножкай роль праступае…» (адзначым мімаходзь сувязь «левага» з тэмай урадлівасці, якая ўжо была адзначана ў выпадку Потрымпа і Юр'я). Да таго ж рытуальнае прытупванне, часта ўзмоцненае яшчэ і стукам, суправаджала многія танцы і карагоды, у прыватнасці пры выкананні купальскіх песень.

У шматлікіх выпадках Юр'я і Мікола дзейнічаюць супольна: «Юр'я і Мікола па межах ходзяць, // Па межах ходзяць, жыта родзяць» [Валачобныя песні № 61]; [Гаспадар] «Сядлае каня ворана, // Едзе ў поле жыта глядзець. // Спатыкае яго Юр'е з Міколай: // – Не едзь, пане гаспадару, // Тваё жыта даўно агледжана…» [Тамсама № 45]. Яшчэ больш выразны зачын: « Юр'е, Мікола, // Абыйдзі жыта наўкола, // І адамкні зямліцу, // І выпусці расіцу» [Веснавыя песні № 196, таксама № 195], дзе зварот «Юр'е, Мікола» можа быць прачытаны як свайго роду *dvańdvá* кшталту ведыйскіх зваротаў *Mitrā-varuṇā*, што азначае «пара Мітра-Варуна». Гэта падтрымліваецца і ўжываннем адзіночнага ліку дзеясловаў загаднага ладу *абыйдзі*, *адамкні*, *выпусці*. Параўн. тое самае ў замовах: «… будзя ехаць святы Юры і Мікола, будзя вас сабіраць і меччу галовы адсякаць» [Замовы № 345].

На падабенства і пэўны паралелізм фунцый Юр'я і Міколы ў народнай культуры звярнуў увагу ўжо Я. В. Анічкоў [Аничков 1892]. У народным календары яны ўтвараюць адмысловае хранальнае адзінства, у межах якога адзін (Юр'я) выступае як зачынальнік пэўнага пераходнага адрэзку часу, а другі (Мікола) – як яго завяршальнік. Таму на Беларусі юраўскія песні спяваліся ўласна ад Юр'я і да Міколы, а потым Юр'я выправоджвалі «на дрэва»: «Павядзем Юр'е да бору // Да пасадзім Юр'е на хвою. // Няхай наша

Юр’е пасядзіць // Да болей свету паглядзіць» [Веснавыя песні № 190, таксама № 191, Ляхавіцкі р-н], як некалькімі тыднямі пазней выправоджвалі русалак: «Правяду русалачку да бору, // А сама вярнуся дадому» [Тамсама № 285, таксама № 287]. Гэта адбілася і ў такіх прыказках, як «Юр’я з вадою, Мікола з травою» або «Юрай масціць, а Мікола гваздзіць (грудзіць)» і таму «Да Міколы няма зімы ніколі». Сам жа праступны прамежак часу паміж Юр’ем і Міколам, таксама як паміж датамі святкавання Юр’я па грыгарыянскім (каталіцкім) і юліянскім (праваслаўным) календарах, лічыліся неспрыяльнымі для выканання прац пэўнага кшталту: нельга было ні снаваць кросны, ні ткаць, іначай ля сядзібы будуць блукаць ваўкі [Никифоровский 1897:100, 126, 142, 247].

Апрача таго, Юр’я – цэнтральны персанаж веснавой навагодняй міфалогіі, яго свята – першае: «Кацілася злата карэта, // У карэце тры празнічкі: // Першы празнік – Ягор храбёр, // Другі празнік – Мікола святой, // Яшчэ празнік – Ілля-прарок» [Валачобныя песні № 12], «… Звязда спала – царква стала. // А ў той царкве прастол стаіць, // За прастолам сам Бог сядзіць. // Каля Бога ўсе празнічкі – // Шыкуюцца, рахуюцца, // Катораму ўперад ступіць. // Першы празнік – святы Юра, // Святы Юра ўперад пайшоў, // Асядлаў каня варанога // І паехаў аж да Бога» [Тамсама № 101], а таксама «Песня спета проціў лета, // Проціў лета ўрадлівага, // Проціў года шчаслівага, // Проціў Юр’я на здароўе» [Тамсама № 48, таксама № 162, 363, 364]. Гэта, відаць, не выпадкова, бо пасля каляндарнай рэформы 1700 г., калі святкаванне Новага года было перасунута на зіму, уяўленні пра адмысловую каляндарную значнасць Юр’я былі перанесены і на калядныя тыдні. Так, вядома, што канун Раства, або Посная куцця, часам маглі называцца на Палессі *Егар* (змененая форма імя Ягорый). Апрача таго, згодна з народнымі каляндарнымі павер’ямі, менавіта напярэдадні Поснай куцці прыязджае на белым кані сам святы Юр’я, вядомы фальклорным тэкстам і як *Каляда*. Адпаведна на Вадохрышча адбываліся Провады Каляд з «запісваннем» – маляваннем крэйдай крыжоў і іншых сімвалаў на тых рэчах і частках будынкаў, якія мелі дачыненне да *праходаў* ці *пераходаў*.

Родніць гэтыя персанажы і прыпадабняе іх да Дыяскураў і Ашвінаў і тое, што абодва з’яўляюцца апекунамі коней: на веснавога Юр’я адбываецца першы выган коней на пашу («на Юр’еву расу»), на веснавога Міколу коней выганяюць у начное («на Мікольскую траву»). Беларусы, паводле Л. Каравелава, нават шанавалі Юр’я ў вобразе каня [Каравелов 1861: 215].

Іх высокі («боскі») статус падмацоўваецца і традыцыяй называць абразы Міколы і іншых святых «богам» [Успенский 1982:118]. Аналагічна параўн.: «О Госпадзі, святы Юрыя! Зберажы і засцеражы мяне...» [Замовы № 3] або «Маленькая пцічка // Вісока лятае й – // Пад самыга Бога, // Пад Юр'я ж святога» [Сысоў 1997:123–124]. А ў адной валачобнай песні Юр'я апынаецца на пазіцыі «божага сына»: «Первы кубак для самога Бога, // А другі кубак – для жаны яго, // Трэці кубак – для Юр'я святога» [Валачобныя песні № 27].

У замовах у шэрагу кантэкстаў акцэнтуецца сувязь са святлом і нябеснымі свяцiламі: «Святы Ягоры, вотча Мікола, і святыя зоры, і святыя нябёсы Хрыстовы…» [Замовы № 628], «Святы Мікола — божы памошнік, зоры-зараніцы – божыя памачніцы, прыйдзіце на Сіяньскае мора» [Тамсама № 784]; «Ішоў святы Юрай з Міколам, страчае зарніцу: – Куды ты ідзеш, зарніца? – Іду ў чыстае поле Госпада Бога шукаць» [Тамсама № 1185]; «Першым разам, добрым часам… Святы Георгі-пабеданосец закрыў неба звяздамі…» [Тамсама № 137].

Ды й імя персанажа, якога ў хрысціянскія часы перакрыў св. Юр'я, – Аўсень – этымалагічна азначае «зіхацісты, бліскучы». Скарэляванасць арэала «аўсеневых» тэкстаў з былым балцкім арэалам уздымае пытанне аб судачыненнях Аўсеня з латышскім Усыньшам (параўн. адну з форм імя Аўсеня – Усень). Хутчэй за ўсё, тут мы маем справу не з генетычнай роднасцю, а з адным з субстратных міфалагічных персанажаў. Можна меркаваць хутчэй латгальскую крыніцу або крыніцу, дыялектна блізкую да латгальскай (параўн. латгальскую форму імя Усыньша – *Jeuseņš*). Этымалагічна Усыньш суадносіцца з такімі вядомымі персанажамі індаеўрапейскіх міфалогій, як літ. Аўшра (*Aušrà*), ст.-інд. Ушас (*Uşāh*), лац. Аўрора (*Aurōra*), ст.-грэч. Эас (ἠώς) і інш. – увасабленнямі ўзыходу Сонца, світанку і святла наогул (і.-е. **aues*- і вытворныя «свяціць».

Гэта цалкам адпавядае ўнутранай форме імя Полукса-Палідэўка – «шматсветлы», у той час як імя Кастара азначае «бабёр» (< і.-е. **bhebhru*-/**bhebhro*- «карычневы»). Такім чынам, да іншых супрацьпастаўленняў у межах пары дадаецца і апазіцыя «светлы» – «цёмны».

У выпадку з легендарным аповедам пра Відэвута і Брутэна нас найперш цікавяць нарэтэмы, якія ў розных кантамінацыях у розных традыцыях уваходзяць у склад «царскага наратыву». Сярод іх: 1) цудоўнае нараджэнне жанчынай, якая не звязаная шлюбнымі

повязямі (або дзяўчынай, якая яшчэ не была замужам, або ўдавой); 2) выдаленне немаўляці (немаўлят) па-за межы грамады (часта па вадзе); 3) выхаванне знайдышаў чалавекам нізкага сацыяльнага статуса; 4) вяртанне ў родны край (часта тым жа шляхам, якім яны былі выдалены з яго); 5) непазнанасць вяртанцаў; 6) інцэстуальны шлюб з маці і (або) сястрой (сёстрамі); 7) больш ці менш працяглае цараванне.

Аповед Сымона Грунаў у гэтым стасунку мае мноства істотных лакун, ён наогул пачынаецца нібы з сярэдзіны – з эпізоду «вяртання» і ўцаравання. Аднак прапушчаная перадгісторыя гэтага вяртання рэканструюецца паводле звестак, якія дастаўляюцца летапіснымі і фальклорнымі матэрыяламі блізкіх і культурна-гістарычна звязаных з Прусіяй тэрыторый, найперш Літвы і Беларусі. Пра гэта і сігналізуе імя Відэвута («сын удавы») і вельмі верагодная блізнечнасць абодвух братоў.

Нам аповед пра братоў Відэвута і Брутэна цікавы тым, што тытул вышэйшай святарскай годнасці ў прусаў Крыве-Крывейта, прыняты Брутэнам, суадносіцца з імем гіпатэтычнага родапачынальніка крывічоў – **Крыў* [Иванов, Топоров 1992а:14–15] і літоўскім словам для азначэння жраца або язычніцкага святара наогул – *krivis*. У свой час гэта дало падставы У. М. Тапарову зрабіць выснову, што «ў гэтым сэнсе крывічы могуць асэнсоўвацца як свайго роду левіты, племя жрацоў, святароў» [Топоров 1990а]. Сувязі Днепра-Дзвінскага рэгіёна з Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкай былі і працяглыя, і трывалыя, у тым ліку і рэлігійныя. Пра гэта сведчыць, у прыватнасці, запіс у ананімнай «Царкоўнай гісторыі»: «28 ліпеня 1414 года ў вёсцы Анкаім памёр Крэве-Крэвайта (Krewe-Krewayto) па імені Гінтаўт, 74-ы першасвятар; з ім паў сан некалі вельмі важны ў справах святых і судовых ва ўсёй зямлі Літоўскай, Прусіі, Літве, Жамайціі, Куроніі, Земгаліі, Лівоніі, Латгаліі і нават у землях крывіцкіх русаў (Creviczensivim Russorum)» [Narbutt 1835:438]. І невыпадкова менавіта ў «зямлі крывічоў», як яе называў Пётр з Дузбургу, з цэнтрам у Наваградку знаходзяць прытулак і новую радзіму непакорныя прусы, ратуючыся ад польска-нямецкай крыжацкай навалы. Пра гэта сведчаць і шматлікія тапонімы кшталту *Прусы*, *Прусінава* і г. д., і балтызмы заходнебалцкага паходжання ў беларускіх гаворках.

Тры разгледжаныя вышэй наратывы, даволі добра захаваныя нашай традыцыяй, задаюць своеасаблівую сістэму адліку, у якой разгортвалася інтэлектуальнае жыццё нашых продкаў з усёй

адметнасцю іх поглядаў на паходжанне сусветнага і сацыяльнага парадкаў. Гэтая адметнасць праяўляецца як у асаблівасцях успрымання і канцэптуалізацыі такіх фундаментальных анталагічных структур, як прастора і час, так і ў асаблівасцях арганізацыі свайго жыццёвага свету ў адпаведнасці з уяўленнямі аб парадку, дабры, справядлівасці, законе і г. д.

6. Некаторыя падставовыя прасторавыя і часавыя структуры ў беларускім фальклоры

Прастора і час належаць да ліку тых найбольш фундаментальных анталагічных структур, без якіх і па-за якімі немагчыма нават уявіць сабе існаванне якога-колечы існага, зрэшты, і існаванне ўсяго свету ў цэлым. Глыбінная ўкарэненасць гэтых структур у структурах свядомасці знайшла філасофскае адлюстраванне ў прызнанні іх Кантам гнасеалагічнымі *a priori*, г. зн. умовамі магчымасці ўсякага пачуццёвага досведу. У тэрмінах іншай філасофскай традыцыі ўжо адно тое, што мы ўспрымаем свет прасторава і часава, належыць фундаментальнай структуры «быццяў-свеце» (М. Хайдэгер).

Але такая глыбіннасць прасторы і часу з'яўляецца прычынай таго, што самі спацыяльнасць і тэмпаральнасць свядомасці далёка не заўсёды ясна ўсведамляюцца, а тым болей становяцца тэмай для самой свядомасці. Таму, відаць, і рэфлексіі аб прасторы і часе ў розных культурах узнікаюць гістарычна адносна позна. Пра гэта яскрава сведчыць, напрыклад, той факт, што індаеўрапейскія мовы амаль не маюць агульных слоў для азначэння гэтых паняццяў, і кожная з іх выкарыстала сваі ўласныя (фонамарфалагічныя і семантычныя) сродкі для намінацыі разгляданых канцэптаў. Супадзенне снскр. *prastara* і блр. *прастора* – з'ява выключная, генетычна ніяк, хутчэй за ўсё, не матываваная.

Тым не менш загадкі прасторы і часу пачалі ўзрушаць чалавечую думку вельмі даўно. Што да культурнай гісторыі Еўропы, то сапраўдны пачатак сістэматычнага прадумвання іх прыроды можна ўзводзіць да дыялогаў Платона і, у прыватнасці, да самага касмалагічнага з іх – дыялога «Тымей». Менавіта ў ім (52b) Платон паспрабаваў тэрміналагічна акрэсліць і замацаваць адкрыты ім «трэці род існага», апрача шматразова аналізаваных ім двух іншых: таго, што спасцігаецца розумам («ідэяў»), і таго, што ўспрымаецца пачуццямі («рэчаў»). Гэтым «трэцім родам» у Платона сталася

χώρα – прастора-матэрыя, гадавальніца і ўспрымальніца ўсякага існага. Дыскурсіўная няўлоўнасць прасторы была прычынай таго, што ўяўленне аб ёй Платон здабываў шляхам «нейкага незаконнанароджанага разважання» (гл., напрыклад: [Бородай 1984:58–73]). І Арыстоцель, па Платонавых слядах тэрміналагічна адасобіўшы прастору ад матэрыі, зазначыў: «Чымсьці вялікім і цяжкаўлоўным здаецца топас» (Phys. IV 4 212a).

З тых часоў цікавасць да гэтых «матэрый» ніколі не страчвалася, а ў XX ст., здаецца, дасягнула свайго апагею. Узнікла спакуса наогул ўсё існае вытлумачваць у прасторава-часавых тэрмінах.

У наш час генезіс паняццяў прасторы і часу і іх функцыянаванне ў якасці культурных канцэптаў вывучаюцца па некалькіх галоўных кірунках:

1) у генетычнай псіхалогіі даследуецца спецыфіка дзіцячага ўспрымання прасторавых і часавых структур, сувязь філа- і антагенетычных асаблівасцей адаптавання да рэальных прасторы і часу [Гюйо 1899; Спиркин 1956; Тих 1956; Фресс 1961; Ананьев 1964; Ахундов 1976; Ахундов 1982:16–43];

2) у даследаваннях распадаў прасторавых і часавых структур успрымання пры розных паталогіях [Ахундов 1975; Ахундов 1982:34–43];

3) у вывучэнні лінгвістычных і семіятычных аспектаў намінацыі прасторавых і часавых структур і яе семантычных матывацый [Топоров 1983; Топорова 1985; Топорова 1994:15–74];

4) у даследаваннях прасторавых і часавых уяўленняў у эпічных і фальклорных тэкстах [Неклюдов 1972; Неклюдов 1973; Цивьян 1975; Неклюдов 1975], у рытуалах [Невелева 1988; Байбурин 1993:183–193], у традыцыйнай культуры наогул [Лобач 2003];

5) у даследаваннях з супастаўляльнай і кантрастыўнай культуралогіі і тыпалогіі культур, у якіх выявілася надзвычайная дыягнастычная моц канцэптаў прасторы і часу [Гачев 1987; Гачев 1988] і па некаторых іншых.

Вынікі гэтых даследаванняў, безумоўна, далі свой плён, асабліва ў плане выяўлення універсальных заканамернасцей успрымання прасторы і часу. Аднак факт наяўнасці абумоўленых культурай адрозненняў ва ўспрыманні і катэгарызацыі прасторы і часу застаецца праблемай дагэтуль, прынамсі, для культуралагічных парадыгм, якія імкнуцца разглядаць з пункту погляду універсалій («нормы») усе падобныя адрозненні («адхіленні») часам на манер класічнага Асветніцтва, рангуючы гэтыя адрозненні па дыяхра-

нічнай шкале ў тэрмінах «першабытнае» – «сучаснае» або «прымітыўнае» – «развітае» і да г. п.

Таму па-ранейшаму застаюцца актуальнымі максімальна поўныя даследаванні канкрэтных лакальных і рэгіянальных традыцый, вынікі якіх давалі б неабходны і дастатковы матэрыял для параўнальных і кантрастыўных штудый, бо ў іншым выпадку проста неўніковым будзе саслізгванне аналізу на плашчыню універсалій.

6.1. Прасторавыя структуры

Прасторавасць светаўспрымання глыбока ўкарэненая ў традыцыйным светапоглядзе ўсіх еўрапейскіх народаў: менавіта першасныя прасторавыя інтуіцыі ляжаць у аснове большасці падставовых канцэптаў еўрапейскай культуры (у прыватнасці, і паняцця «Я»), а прасторавыя дэйктычныя элементы сталіся глыбінным субстратам яшчэ індаеўрапейскага глотагенезу [Степанов 1989:86–128]. Так што практычна ўсё, што мы можам уцямна памысліць, прасякнута ў рэшце рэшт гэтымі прасторавымі інтуіцыямі. І нават еўрапейскі канцэпт часу спрэс аказваецца знітаваным з сваёй прасторавай «пупавінай».

І першасны свой выраз і канцэптуалізацыю гэтыя прасторавыя інтуіцыі знайшлі ў так званай міфа-паэтычнай мадэлі свету – складанага знакава-сімвалічнага комплексу, які пасля своеасаблівай мутацыі ў познім Сярэднявеччы, выкліканай умацаваннем хрысціянства і ўплывамі з боку ісламскай цывілізацыі, стаўся субстратам навукі Новага часу і наогул усёй цывілізацыі мадэрну. Аднак нас тут будзе цікавіць не гэтая трансмутацыя міфа-паэтычнай мадэлі свету ў новачасную карціну свету. Паспрабуем прасачыць асаблівасці канцэптуалізацыі прасторавых дачыненняў, уласцівыя ёй самой і ўласцівымі ёй сродкамі.

Галоўныя асаблівасці міфа-паэтычнай прасторы, якія робяць яе прынцыпова адрознай ад прасторы эўклідавай тапалогіі, якая была атаясамленая Галілеем з рэальнай фізічнай прасторай, гэта – неаднароднасць, анізатропнасць і шматзлучнасць. Ёсць і іншыя азнакі, як, напрыклад, арыентаванасць, але яны могуць праяўляцца адно ў пэўных сітуацыях (у прыватнасці, падчас выканання тых або іншых рытуалаў), тады як вышэй пералічаныя ўласцівыя міфапаэтычнай прасторы заўсёды.

Неаднароднасць – найбольш яскравая з гэтых характарыстык. Яна азначае, што якасная разнастайнасць з'яўляецца анталагічнай асаблівасцю міфа-паэтычнай прасторы. Апрача іншага, гэта азначае, што кожнае месца – прынамсі, патэнцыйна – аказваецца семантычна зараджаным. Апошняе вызначаецца той або іншай ступенню раскрывальнасці фундаментальных анталагічных магчымасцей, г. зн. тым, што прынцыпова можа быць у дадзеным месцы. Некаторыя месцы трывала маюць даволі высокі семіятычны статус. У прыватнасці, такія месцы традыцыйна азначаюцца як «Святыя», напрыклад: Святое возера, Святая крыніца, Святы гай і г. д. Гэта месцы тэафаніі, месцы, дзе магчымыя кантакты з найвышэйшымі сэнсамі быцця, месцы судотыку «гэтага свету», свету абыдзённасці з сакральным светам. Ёсць і іншыя месцы – патэнцыйна небяспечныя, а то і проста інфернальныя, дзе гэты свет прыходзіць у судотык з самым падоннем быцця. Гэта, так бы мовіць, месцы інтэрвенцый спракаветнага Хаосу ў спарадкаваны, але такі няўстойлівы Космас.

Многае са сказанага добра прасочваецца і паводле фальклорных матэрыялаў, у прыватнасці паводле матэрыялаў беларускага казачнага эпасу, які, як вядома, утрымлівае ў сабе значную колькасць сістэмных элементаў так званай архаічнай архетыпавай мадэлі свету. А прасторавыя параметры гэтай мадэлі свету найлепей выяўляюцца ў арганізацыі такіх глабальных структур, як свет у цэлым і «светавая» структура Сусвету.

«Свет» («гэты свет», «увесь свет») – адна з найбольш буйных і складана арганізаваных прасторавых структур фальклору. «Светаў» можа быць мноства (параўн. *Сусвет* – «сукупнасць светаў» (як *сузор'е* – «сукупнасць зорак»), адпавядае Мультыверсу сучаснай квантавай касмалогіі). Аснова класіфікацыі «светаў», фактычна, таксама ўзыходзіць да элементаў блізкага і далёкага дэйксіса: параўн. «гэты свет» – «той свет».

«Свет» прынцыпова канечны як у прасторы, так і ў часе. У казках і касмаганічных паданнях проста гаворыцца пра яго «пачатак» («Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было» [Легенды і паданні 1983:78]; «Як свет пачаўся, людзі ня ведалі, як хату станавіць» [Тамсама 43]; «Гэта было з пачатку света» [ЧК-1 66]) і пра яго «канец» («Тураўцы лічаць заснавальнікам Турава легендарнага Тура, там вядомы нават калодзезь Тур. Гэта не звычайны калодзезь. У ім тры дны: меднае, сярэбранае і залатое. Калі прарвецца залатое дно – канец свету, зямля ператворыцца

ў суцэльны вялікі акіян» [Тамсама 282]). Прасторавая канечнасць свету можа эксплiцытна не выражацца, паколькі часта разумеецца сама сабой. Бясконцасць у прасторы і часе хутчэй характарызуе антыпод «гэтага свету» – «той (іншы, другі) свет» або рэлікты дакасмаганічнай стадыі ў «гэтым свеце». Прыклад – «балота», «багна», якое, будучы сумессю зямлі і вады – асноўных косматворных элементаў, у фальклоры сімвалізуе пачатковы стан будучага космасу: «Бачыце, якая тут нетра, якая тхлань: цэлы тыдзень ідзі, то да краю не дацягнешся» [Тамсама 38].

Аднак у фальклоры «гэты» і «той» светы супрацьпастаўляюцца дастаткова спецыфічна. Па-першае, паводле прыкметаў адзінкавасці і множнасці. «Гэты свет» заўсёды адзіны, тады як «тых светаў» мноства рознаструктурных. Яны адрозніваюцца ўжо сваёй прасторавай лакалізацыяй. Адзін з іх можа месціцца недзе далёка – «за трыдзявятай зямлёй» [ЧК-2 26], туды можна патрапіць, перасоўваючыся ў гарызантальнай плошчы, другі – свет патольны, апраметная, куды галоўны герой трапляе праз якую-небудзь нару ці калодзеж, яшчэ адзін – «той свет» на небе. У двух апошніх выпадках перасоўванні героя адбываюцца ў вертыкальным кірунку.

Па-другое, «гэты» і «той» светы адрозніваюцца і выразна супрацьпастаўляюцца паводле такіх азнакаў, як напоўненасць першага і спустошанасць, пустэльнасць другога. Гэтым таксама падкрэсліваецца набліжанасць «іншага свету» да касмаганічнага пачатку або канца. Гэты свет, будучы ў фазе сваёй максімальнай касмічнасці, вылучаецца рэчавай напоўненасцю. У сувязі з гэтым варта адзначыць, што апошняя акалічнасць для беларускай традыцыі глыбока матываваная і на моўным узроўні. Беларускае слова «свет», апроч звычайных сваіх значэнняў, мае і значэнне вялікай колькасці нечага [СПЗГБ 1984:387]. Так, кажуць: «Народу – свет» пра вялікі натоўп людзей. У рускай мове ў дадзенай сітуацыі ўжываецца проста супрацьлеглы выраз: «Народу – тьма». Прычым напоўненасць «гэтага свету» прымаецца «па замоўчванні», як і ў выпадку з яго канечнасцю, тады як пустэльнасць «іншага свету» спецыяльна адзначаецца, у прыватнасці, у шэрагу паказальных кантэкстаў, дзе фігуруе «стэп». У ландшафтавым кодзе беларускай традыцыі «стэп» азначае сферу, максімальна набліжаную да «іншага свету» ў яго інфернальным модусе. Таму паказальныя абавязковыя азнакі стэпу ў казках: там нічога няма – толькі неба ды зямля [ЧК-1 50]; там мала пасялян [ЧК-2 209–210], няма ані вёскі,

ані вады [ЧК-2 473]. На тое ж самае паказвае і часты эпітэт «стэпу» – «чысты», г. зн. «пусты» [ЧК-2 31].

Па-трэцяе, «гэты» і «іншы» светы адрозніваюцца сваёй структурай, а дакладней будзе сказаць, што выразную складаную структуру мае толькі «гэты свет», у той час як «іншы» часта бывае або зусім бесструктурным, або структураваным адносна слаба. Гэтыя акалічнасці таксама падкрэсліваюць касмалагічную разнастайнасць і спарадкаванасць Космасу ў супрацьпастаўленні бесструктурнасці дакасмаганічнай стадыі (Хаосу).

Структура «гэтага свету» ўтвараецца прасторавымі элементамі меншага маштабу – «землямі» або «царствамі». Ад структуры ўсяго свету ў цэлым «зямля» спадкуе пэўную цэльнасць і завершанасць, а ўся сукупнасць «земляў» утварае суцэльнасць Космасу. Звычайна яўна называецца канкрэтная колькасць гэтых «земляў» – «трыдзевяць». Лічба, безумоўна, сімвалічная, якая падкрэслівае аспект цэльнасці «свету». «Трыдзевяць» – гэта 3 × 3 × 3, замкнёная ў самой сабе цэльнасць. Падобна, што менавіта «трыдзевятай зямлёй» «гэты свет» і завяршаецца. Тэкстуальна гэта можа дэманстравацца тым, што ўлада ўнучкі лясной гаспадыні над рознымі звярамі і птушкамі, якія рэпрэзентуюць усе тры сферы свету (Верх, Сярэдзіну і Ніз), не распаўсюджваецца далей за «трыдзевятую зямлю» [ЧК-2 26, 27, 29]. Дарэчы, цікава, што адсылка героя па-за межы ўсяго «гэтага свету» адбываецца паводле формулы: «адпраўляйся туды, немаведама куды, прынясі то, нязвесна што» [ЧК-2 29], бо з гледзішча насельнікаў «гэтага свету» «той свет» як быццам не мае ні месцаў, ні кірункаў, г. зн. не мае і выразных структурных прасторавых азнакаў («атопія»).

Праўда, не ўсе «іншыя светы» цалкам бесструктурныя. Так, патольны (падземны) свет у шэрагу казак мае таксама мінімальную траістую структуру (задаваную парадкам трох царстваў: мядзянага, сярэбранага і залатога). Аднак гэтая структурнасць, так бы мовіць, «індуцыраваная», яўна звязаная з часовым знаходжаннем на «тым свеце» герояў з «гэтага свету»: трох скрадзеных змеямі сясцёр і галоўнага героя, які павінен іх выратаваць. Цікава, што па заканчэнні вандроўкі героя на «той свет» апошні пазбаўляецца і гэтай сваёй мінімальнай структурнасці: тры царствы згортваюцца гераінямі ў яйкі (тыповая сімволіка пачатковай або канечнай фазы касмагенезу – адпавядае кампактыфікацыі дадатковых прасторавых вымярэнняў у сучасных тэорыях супергравітацыі) і забіраюцца з сабой на «гэты свет». Так што прастора «іншага свету» аказваецца

даволі пластычнай і паддатнай маніпуляванню ёй, як у выпадку са згаданай своеасаблівай «кампактыфікацыяй».

Па-чацвёртае, «гэты» і «іншы» светы адрозніваюцца сваёй, так бы мовіць, «структурай геадэзічных ліній». У «гэтым» свеце «пучкі геадэзічных» маюць тэндэнцыю да своеасаблівага пашырэння, тады як на «тым» свеце яны збягаюцца вельмі шчыльна. Шырыня «гэтага» свету і абвужанасць «іншага» свету або пачатковых і канечных касмаганічных стадый «гэтага» свету – вядомая яскравая асаблівасць традыцыйных індаеўрапейскіх міфа-паэтычных мадэлей свету. Параўнаем ў гэтым стасунку стараіндыйскую пару *urú loka – aṃha-* (літаральна «шырокі свет» – «вузкасць»), у якой першы кампанент дастасоўваецца да структураванага Космасу, а другі да таго, што гэтаму Космасу папярэднічала. Разгляданая пара мае сваё адлюстраванне і ў выслоўях, накшталт: «свет на клін сышоў» або «завязаць свет» (г. зн. стварыць немагчымыя для існавання ўмовы) [СПЗГБ 1984:388]. Заўважым, што нашае слова *завязаць* аднакарэннае з ведыйскім словам *aṃha-*. У казачным эпасе гэтая абвужанасць, уласцівая «іншаму» свету, перадаецца праз сімвал адной адзінай дарогі, якая вядзе на «той» свет да самай мяжы яго з «гэтым» светам [ЧК-1 30].

Па-пятае, прасторы «гэтага» і «іншага» светаў адрозніваюцца і такім паказчыкам, як неарыентаванасць аднаго і арыентаванасць другога. У тапалогіі арыентаванасць прасторы азначае, што пры абыходзе замкнёнага контуру (пры трансляцыі па замкнёнай геадэзічнай) пэўны геаметрычны аб’ект мяняе свой кірунак (напрыклад, на 180°). Дзеля таго, каб вярнуць яго ў пачатковы стан, трэба абнесці яго ўздоўж гэтага контуру яшчэ раз. У міфа-паэтычнай прасторы гэта забяспечваецца, па-першае, тым, што сама гэтая прастора дапускае існаванне замкнёных «геадэзічных». Гэта праяўляецца ў тым, што рухі эпічнага героя найчасцей аказваюцца зваротнымі: на «той» свет і назад у пачатковы локус. Але гэтае вяртанне аказваецца для героя небеспраблемным. Топіка эпасу патрабуе, каб герой пачаткова не быў пазнаны нават самымі блізкімі людзьмі. З гэтай сітуацыяй мы сустракаемся і ў вялікім індыйскім эпасе «Махабхарата», і ў «Адысеі» Гамера, і, натуральна, у казачным эпасе. Каб вярнуцца ў пачатковы свой стан (набыць пачатковы выгляд ці проста быць пазнаным), герою патрабуецца нібы яшчэ раз зрабіць падарожжа на «той» свет, напрыклад, каб прынесці названыя будучай нявестай прадметы. У казках часта гэтае другое малое падарожжа робіцца шляхам дэкампактыфікацыі папярэдне

згорнутай (у «яйка») прасторы «іншага» свету. Толькі пасля гэтага ён зноў сацыялізуецца ў «гэтым» свеце, губляе азнакі інфернальнасці і стаецца цалкам ініцыяваным на валадаранне ў «гэтым» свеце.

Разам з тым трэба адзначыць і тое, што прасторавыя структуры «гэтага» і «іншага» светаў супрацьпастаўляюцца больш складаным чынам. Гэта выяўляецца ў тым, што сістэма «гэтага» і «іншых» светаў характарызуецца пэўнымі групамі сіметрыі. Гэта азначае, што абодва светы знаходзяцца ў дачыненнях падкрэсленай сіметрычнасці адзін з адным. Часам можна нават казаць пра ізамарфізм структур абодвух светаў, калі наогул можа ісці гаворка пра структураванасць «іншага свету». Гэтая структурная суаднесенасць розных светаў перадаецца ў казках тым, што спецыяльна адзначаецца, што «той» свет гэткі ж, як і «гэты», прынамсі, на першы погляд героя, напрыклад: «Прайшоў нару, выходжуе на відны свет тожа …» [ЧК-2 31]; «… ён апусціўся і відзіць там такі ж свет, як ба й тут» [ЧК-1 116]; «… папаў у пучыну, сайшоў у прыісподнюю, а там свет такой жа, как і здзесь …» [ЧК-2 353]. Аднак гэтае падабенства не абсалютнае. Па-першае, разгляданыя светы характарызуюцца свайго роду маштабнай інварыянтнасцю. Гэта азначае, што пры трансляцыі з аднаго свету ў іншы можа змяняцца маштабны фактар з захаваннем некаторых іншых структурных асаблівасцей. Так, прадметы «іншага» свету могуць характарызавацца падкрэслена павялічанымі памерамі («…выходжуе на відны свет тожа. Стаіць дом правагромны …» [ЧК-2 31]) або, наадварот, паменшанымі, як у выпадку з разгледжанай вышэй «кампактыфікацыяй» прасторы «іншага» свету. Па-другое, пры пераходзе з аднаго свету на іншы адбываецца прасторавая інверсія: «левае» набывае значэнне «правага», а «верх» – «нізу», і наадварот. Напрыклад, герой, які патрапіў на «той» свет, каб выратаваць сястру, дзеля перамогі над змеям павінен пераставіць месцамі дзве бочкі з моцнай і слабой вадой з левага боку на правы, каб павярнуць усю сітуацыю на сваю карысць. Падобная ж інверсія мяркуецца і ў вядомай беларускай прыкмеце: каб не заблукаць у лесе (у валадараннях Лесавіка), трэба надзець вопратку на левы бок. Ды і сам Лесавік часам ходзіць задам наперад. На «тым» свеце адбываецца таксама, прынамсі, якасная, семантычная інверсія «верху» і «нізу». Калі ў «гэтым» свеце ўваход на «той» свет часта асацыіруецца з «нізам» (з нарой пад каменем, пад гарой, пад дубам – гэта ўсё рэпрэзентанты касмічнай вертыкалі), то на «тым» свеце выйсце на «гэты» свет знаходзіцца недзе ўверсе: героя з «таго» свету выносіць цудоўная птушка.

Неаднароднасці міфа-паэтычнай прасторы адпавядае яе анізатропнасць. Па-першае, якасна адрозніваюцца гарызантальныя і вертыкальныя сячэнні «гэтага» свету. Першыя характарызуюцца чацвярычнасцю (пяцярычнасцю, калі ўлічваць таксама і цэнтр), другія – траічнасцю. Гарызантальная плошча мае чатыры якасна і семантычна нятоесныя кірункі: Поўнач, Поўдзень, Усход і Захад, якія нясуць на сабе і азнакі пэўнай тэмпаралізацыі праз спраектаванасць на кола бачнага дзённага руху сонца па небе. Непасрэдна ў казках яны могуць і не прыгадвацца, і ў большасці выпадкаў мы нічога не ведаем пра кірункі вандровак героя. І тым не менш у некаторых паказальных кантэкстах бакі свету аказваюцца яўна семантычна маркіраванымі. Адзін з такіх кантэкстаў, які можа шмат у чым быць ключом да іншых, – гэта сюжэт пра прыгоды вядомага былiннага асілка Іллі Мурамца. Тут кірунак прасторавых рухаў героя задаецца амаль адназначна воссю Поўнач – Поўдзень, якія праектуюцца і на рэальную геаграфію Усходняй Еўропы. Гэты кірунак фіксуецца як канечным локусам – Кіевам, так і паказальнымі прамежкавымі локусамі: Крывы Лес (параўн. тапонім Крывы Лес на Смаленшчыне), Чарнігаў і некаторыя іншыя.

Гарызантальныя і вертыкальныя праекцыі свету шчыльна суадносяцца паміж сабой праз суаднясенне з іншымі параметрамі. Так, Усход і Захад стасуюцца з часавым параметрам як «пачатак» і «канец». Поўнач і Поўдзень суаднесеныя як «верх» і «ніз», «нябёсы» і «апраметная» (у рамках самой прасторавай параметрызацыі), але і як «шлях багоў» і «шлях продкаў» (у рамках персанажнай параметрызацыі). Так, рух героя з Поўначы на Поўдзень мае, апрача іншага, характар руху з гары – долу. Але ў казках магчымы і адваротны напрамак яго падарожжа – на Поўнач, у месца, дзе адпачывае Сонца пасля сваёй дзённай вандроўкі па небе. Тут мы маем фрагмент «салярнай міфалогіі», у якой узыходжанне героя ў вышэйшыя сферы мае яўны ініцыяцыйны характар, што было звязана з рытуаламі пасвячэння на валадаранне.

Многія з разгледжаных асаблівасцей міфа-паэтычнай прасторы (напрыклад, неаднароднасць і анізатропнасць) рэалізуюцца ў эпасе ў так званым ландшафтавым кодзе. Ландшафтавы код у беларускім фальклоры, асабліва ў казачным эпасе, вельмі выразны, часам дасціпна распрацаваны і нясе далёка не факультатыўную сэнсавую нагрузку.

Да ліку асноўных элементаў гэтага коду належаць: лес, поле, стэп, луг, рака, возера, мора, гара, камень. Усе яны на свой лад

структурыруюць прастору найперш «гэтага» свету, будучы семантычна вельмі адрознымі. Яны, як правіла, маюць памежныя або медыяльныя функцыі, здзяйсняючы нібы склейку або розных частак «гэтага» свету, або розных светаў паміж сабой. Аднак семантычны градыент у гэтым кодзе задаецца ў нашых казках парай «лес» – «стэп», якія прымаюць на сябе і пэўныя касмалагічныя канатацыі дзеля скарэляванасці з разгледжанай вышэй парай «гэты свет» – «іншы свет».

Лес, безумоўна, адыгрывае адную з галоўных роляў у структураванні казачнай эпічнай прасторы. Гэтая роля выяўляецца, у прыватнасці, у тым, што ў двух тамах «Чарадзейных казак» з серыі «Беларуская народная творчасць» (усяго 219 казак) лексема «лес» (і сінанімічныя ёй лексемы «пушча» і «бор») сустракаецца 502 разы і ледзь не ў кожнай казцы. Для параўнання: у албанскіх казках на 100 тэкстаў прыходзіцца ўсяго 18 уваходжанняў лексемы «лес» і 1 уваходжанне лексемы «гай» [Цивьян 1975:193]. Зразумела, што такая папулярнасць «лесу» ў беларускім фальклоры цалкам натуральная. Здзівіць магло б якраз адваротнае ў дачыненні да культур лясной зоны, да ліку якіх належыць і беларуская традыцыйная культура.

У большасці дуалістычных міфалогій лес уваходзіць у якасці адмоўнага полюса ў адну з падставовых апазіцый «паселішча» – «лес», рэпрэзентуючы стыхію, варожую чалавеку. Уяўленні пра лес як пра добры ці, прынамсі, не безварункава варожы даволі рэдкія ў традыцыйных міфалогіях [Иванов 1992b:49]. Беларуская традыцыя якраз належыць да гэтага рэдкага тыпу. Праілюструем гэта некалькімі паказальнымі прыкладамі:

1. Вельмі часта галоўны герой нашых казак – гэта чалавек лесу: або паляўнічы («ахвотнік», «егар»), або ляснік, або проста лясны жыхар [ЧК-2 23, 34, 53, 61 і інш.]. Дарэчы прыгадаць, што паляўнічым быў і легендарны першапродак беларусаў князь Бай (ці Бой) [Легенды і паданні 1983:78].

2. Чароўнай жонкай галоўнага героя становіцца дачка або ўнучка гаспадыні лесу [ЧК-2 29, 41–42 і інш.].

3. Сама бабка, гаспадыня лесу, або гаспадар лесу дапамагаюць галоўнаму герою ў яго прыгодах [ЧК-2 30, 44–46 і інш.].

Семантычныя асаблівасці лесу праяўляюцца ў пераважным акцэнтаванні вертыкальнага кірунку і вертыкальных рухаў, асабліва ў паваротных пунктах сюжэта. Вылучанасць у лесе вертыкальнага кірунку падкрэсліваецца самымі рознымі сімвалічнымі

і паэтычнымі сродкамі. Так, лясны гаспадар ці лясная гаспадыня або іх унучкі ці дочкі маюць уладу над насельнікамі ўсіх трох галоўных сфер касмічнай вертыкалі: над «гадамі паўзучымі» (касмалагічны «Ніз»), над «розным звяр'ём» («Сярэдзіна») і над «розным птаствам» («Верх») [ЧК-2 24, 30]. Але цікава, што дарогу ў «іншы свет» – мэту вандроўкі галоўнага героя – як правіла, ведаюць і здольныя па ёй правесці героя прадстаўнікі ніжняй касмічнай сферы («жаба» або «лягушка») [ЧК-2 30–31]. Яны па натуральных прычынах увесь час знаходзяцца паблізу «іншага свету». Прычым прывязка да сваёй сферы ў іх настолькі моцная, што кульгавую жабку герой нават не можа паднесці (г. зн. падняць у сярэдзінную сферу), бо іначай яна дарогі не знойдзе [ЧК-2 31]. Аднак часам правадырамі героя ў «іншы свет» аказваюцца насельнікі сярэдняй сферы (напрыклад, «воўк») як тыповыя медыятары. А вось з таго свету на гэты «белы свет» героя часта выносіць цудоўная птушка. У кожным разе маршрут героя адбываецца па, гэтак бы мовіць, вертыкалізаванай гарызанталі: з гары – долу пры руху на «той свет» і з долу – угару пры вяртанні з «таго свету».

Стэп – поўная семантычная апазіцыя лесу. Як такі стэп часта мае выразныя адмоўныя канатацыі, галоўным чынам дзеля таго, што менавіта там знаходзіцца ўваход у «іншы свет». Непасрэдна «стэп» узгадваецца ў казках не часта: у згаданых двух тамах «Чарадзейных казак» – усяго 13 прыгадак яго ў тэкстах, але ў даволі істотных кантэкстах. Праўда, часам стэп выступае ў абліччы сваіх сімвалічных субстытутаў (напрыклад, «поля»). Галоўная прасторавая азнака стэпу – гэта яго знаходжанне ў самым нізе «гэтага свету».

У адрозненне ад «лесу» як блізкага і ў многіх кантэкстах суаднесенага са сферай «свайго» «стэп» у казках амаль безварункава суаднесены са сферай «чужога»: ён сам знаходзіцца ў «чужой старане» [ЧК-2 309]. Лес – гэта хутчэй *свой* «іншы свет», тады як стэп адназначна – «іншы свет» *чужы*.

Прастора ў стэпе мае свае адметныя асаблівасці. Яе вертыкаль, відавочна, уяўляе бінарную структуру «верх – ніз», утвораную толькі дзвюма сферамі – «небам» і «зямлёй». У тэкстах гэтая акалічнасць задаецца экспліцытна (напрыклад: «Ехалі, ехалі, ехалі, ехалі – і прыехалі ў такі стэп, што толькі й відна неба ды зямля» [ЧК-1 50]). Геаметрыя прасторы лесу цыліндрычная (і нават гіпербалоідная) з выразна выяўленым палярным вектарам «ніз» – «верх» і хутчэй аксіяльнай вектарнасцю гарызантальных сячэнняў

(«Лясун» любіць вадзіць па коле). Геаметрыя прасторы стэпу – эўклідавая.

«Лес» і «стэп» у нашым фальклоры супрацьпастаўленыя і паводле прыкмет напоўненасці – пустэльнасці, аб чым гаворка ішла вышэй. Будучы абодва медыяльнымі ландшафтавымі элементамі, яны пры гэтым аказваюцца па-рознаму прасторава арыентаванымі. У лесе пераважае вертыкальная арыентацыя, тады як у стэпе – гарызантальная. Лес апасродкуе дачыненні Неба (Верху) і Зямлі (Нізу), у стэпе гэтыя дачыненні непасрэдныя, што ўласціва хутчэй раннім фазам касмагенезу. Лес семантычна маркіруе Поўнач і Верх, стэп – Поўдзень і Ніз. І, як вынік усяго, лес аказваецца максімальна прыцягнутым да сферы сакральнага, а стэп адпаведна да інфернальнай сферы. Задаваная сімваламі «лесу» і «стэпу» палюснасць ёсць, бадай, адная з найбольш яскравых асаблівасцей прасторавай арганізацыі беларускай міфа-паэтычнай мадэлі свету. У сучасным постмадэрнісцкім дыскурсе апазіцыя «лес» – «стэп» прадстаўленая перш за ўсё праз пары «дрэва» – «рызома» і «аселасць» – «намадызм».

6.2. Эпічныя часавыя структуры

Тэмпаральныя дачыненні ў фальклоры выражаюцца не так разнастайна, як прасторавыя. У абрадавых песнях увага можа засяроджвацца на моманце або пярэдадні канкрэтнага свята («Сёння Купала, заўтра Ян…»), выключэнне – хіба валачобныя і да пэўнай ступені калядныя песні, у якіх разыгрываюцца цэлыя каляндарныя сюжэты. У казачным эпасе тэмпаральнасць выяўляецца яшчэ больш слаба. Часам можа падацца, што казка наогул атэмпаральная. Аднак у агульным выпадку гэта не так. Проста ў тэкстах эпічных касмалагічны час аказваецца спраектаваным на час жыцця галоўнага героя, а таму і тэмпаральная структура самога свету выяўляецца праз акалічнасці яго жыцця і незвычайных прыгод.

Касмалагічны час прысутнічае ў казках імпліцытна. Таму рэдкія казкі пачынаюцца з непасрэднай адсылкі да пачатковага стану сусвету, напрыклад: «Гэта было з пачатку свету…» [ЧК-1 66]. Найчасцей казачны час пачынаецца з матыву цудоўнага нараджэння і сталення героя. І тут якраз тэмпаральныя дачыненні выкарыстоўваюцца як адзін з галоўных выяўленчых сродкаў. Так, каб адзначыць незвычайнасць будучага героя ў «гэтым» свеце (а значыць, і пэўную яго дастасаванасць да нейкага «іншага» свету),

адмыслова падкрэсліваецца несупадзенне тэмпаральных рытмаў яго жыцця з жыццём навакольнага свету. Ён расце «не па днях, а па гадзінах, не па гадзінах, па хвілінах» і пасля надзвычай хуткага сталення (напрыклад, у сем год) выпраўляецца «ў свет». Пры вандроўцы героя на «той» свет паскоранасць (з пункту погляду вонкавага назіральніка) бегу часу падкрэсліваецца самой прынцыповай магчымасцю дасягнення мэты, бо ніякія іншыя жывыя істоты «гэтага» свету якраз з-за часавых абмежаванняў дасягнуць «краю» свету і самога «таго свету» не могуць. Але ў адрозненне ад часу сталення героя ў «гэтым» свеце, калі могуць згадвацца канкрэтныя часавыя адрэзкі, як правіла, не працяглыя, вымяраныя ў гадах, час вандроўкі на «той» свет колькасна ніяк не акрэсліваецца, не мае пэўнай працягласці і выяўляецца з дапамогай паўторных дзеясловаў, накшталт: «як ісці, дык ісці, як ісці, дык ісці…» або «ішоў ён, ішоў…» і да т. п.

Але ёсць і больш канкрэтнае паказанне на зមененасць часавых дачыненняў падчас вандроўкі героя на «той» свет. Так, у казцы «Іван Васільевіч – стралок» герой можа патрапіць на «той» свет адно пасля таго, як яму выпішуць па парадзе мудрай жонкі адмысловы «білет», у якім запісана «год за паўгода, месяц за паўмесяца, час за паўчаса, мінута за паўмінуты, секун[д] за паўсекун[д]а» [ЧК-2 43]. Тут, так бы мовіць, прадзадаецца своеасаблівы эфект запавольвання часу адносна «нерухомай сістэмы адліку» («гэтага» свету), яго рэлятывізацыя.

З другога боку, калі герой сустракаецца з прадстаўнікамі «іншага» свету, то тэмпаральныя дачыненні пераварочваюцца: цяпер тэмп бегу яго ўласнага часу запавольваецца адносна часавага тэмпу «іншага» свету. Так, перад тым, як дагнаць героя з яго будучай жонкай, Кашчэй Бессмяротны паспявае ўзараць ляда, пасеяць ячмень, сабраць ураджай, наварыць і напіцца піва. Каб, нарэшце, уцячы ад Кашчэя, герою трэба здабыць сабе на «іншым» жа свеце каня такога, як і ў Кашчэя. У некаторых тэкстах сустракаецца матыў выпрабоўвання такога каня: конь з героем вершкі павінен паспець абабегчы *вакол усяго свету*, пакуль гарыць пук саломы. Але цуда-конь спраўляецца з гэтай задачай нават за палову пазначанага часу. Відавочна, што пры выпрабаванні каня ў «гэтым» свеце тэмпаральнае дачыненне зноў пераварочваецца: час у «сістэме адліку» героя запавольваецца.

Варта таксама заўважыць, што самі перасоўванні героя паміж «гэтым» і «іншым» светамі маюць адмысловы тэмпаральны характар,

хаця і рэалізуюцца як чыста пpасторавыя рухі. Даследчыкамі ўжо адзначалася, што паездка героя «за трыдзевяць земляў» мае выразныя каляндарныя канатацыі і можа вытлумачацца ў тэрмінах астральнага коду, у прыватнасці як нябесны рух Месяца на працягу адпаведнага адрэзку часу – месяца, бо $3 \times 9 = 27$ – гэта амаль дакладная працягласць у сонечных сутках так званага сідэрычнага месяца (перыяду вяртання свяціла ў тую самую кропку нябеснай сферы).

А з другога боку, такія ж перасоўванні маюць і выразнае касмалагічнае вымярэнне: паездкі ў «іншы» свет азначаюць рухі або ў абсалютную будучыню, або ў абсалютнае мінулае гэтага свету, бо мы ўжо вышэй адзначалі, што структура шматлікіх «іншых» светаў яўна канформная структуры прэ- або посткасмаганічных стадый Сусвету. У прыватнасці, на гэта паказвае і тое, што мэта адной з гэтых вандровак па «іншым» свеце – здабыццё «яйка» з Кашчэевай смерцю, дзе яйка адначасна сімвалізуе і канец таго свету, дзе раней панаваў Кашчэй, і пачатак зусім новага свету, дзе валадаранне пераходзіць да галоўнага героя. Такія вандроўкі ўперад і назад у часе яўна парушаюць прынцып прычыннасці, але гэта натуральна нават для абстрактных матэматычных прастораў з замкнёнымі геадэзічнымі (напрыклад, для прасторы-часу Гёдэля), пагатоў для міфа-паэтычнай прасторы.

Такім чынам, у часе вандровак героя паміж «гэтым» і «тым» светамі змяняюцца не толькі якасныя характарыстыкі прасторы, але і колькасныя характарыстыкі часу. Наогул, трэба адзначыць, што першыя і другія (тапалагічныя характарыстыкі прасторы і метрычныя характарыстыкі часу) знаходзяцца ў дачыненнях узаемадапаўняльнасці і ўзаемаабумоўленасці.

Гэтыя нетрывіяльныя ўзаемадачыненні прасторы і часу праяўляюцца ў некаторых паваротных пунктах разгортвання казачнага сюжэта. Адпаведныя тэмпаральныя моманты спецыяльна адзначаюцца. Гэта амаль безварункава «поўдзень» і «поўнач», г. зн. моманты, калі Сонца ў сваім руху па небе перасякае нябесны мерыдыян і на нейкія імгненні нібы завісае, спыняецца. Разам з Сонцам спыняецца і бег самога часу. Менавіта тады, як правіла, тапалогія прасторы свету змяняецца такім чынам, што «гэты» і розныя «іншыя» светы аказваюцца неверагодна блізкімі адзін да аднаго, так што становяцца лёгкімі пераходы персанажаў туды і адтуль. Так, якраз у самы поўдзень прылятаюць з «іншага» свету на «возера» ці на «мора» цудоўныя птушкі, якія скідваюцца прыгажунямі-

дзяўчынамі, і адна з іх становіцца жонкай і лёсам галоўнага героя; у самую поўнач звычайна з'яўляецца на памежжы «гэтага» і «іншага» свету шматгаловы змей і тады ж адбываецца бойка героя з ім.

Крыху далей мы будзем спецыяльна абмяркоўваць адну цікавую асаблівасць беларускіх традыцыйных уяўленняў пра час – ізамарфізм тэмпаральных структур рознага парадку, у прыватнасці ізамарфізм тэмпаральнай структуры сутак і года. Тут у сувязі са сказаным вышэй адзначым: у якой ступені атэмпаральнымі аказваюцца «поўдзень» і «поўнач», у такой жа ступені атэмпаральныя і моманты летняга (Купалле) і зімовага (Каляды) сонцаваротаў. І нездарма на Беларусі гэтыя моманты называлі «крывымі вечарамі», паколькі на іх прыходзіліся найбольш шчыльныя кантакты «гэтага» свету як з інфернальным, так і з сакральным светамі.

Падсумоўваючы сказанае вышэй, можна адзначыць, што прасторавы і часавы параметры мадэлі свету рэпрэзентуюцца ў ёй неаднастайна і, як вынік, нераўнапраўна. Міфа-паэтычная і эпічная свядомасць найперш акцэнтуе ў прасторы яе *тапалагічныя* характарыстыкі – неаднароднасць, анізатропнасць і іншыя, тады як у часе – яго *метрычныя* характарыстыкі. Гэта можна разглядаць як дадатковае пацверджанне вытворнасці ідэі часу ад прасторавых уяўленняў, якія спакменем сваім маюць больш фундаментальныя анталагічныя структуры.

Аднак разам з тым прастора і час аказваюцца шчыльна звязанымі ў асадах міфа-паэтычнай мадэлі свету праз сістэму дазволеных у дадзенай мадэлі рухаў і перасоўванняў. Дынамізм узаемадачыненняў прасторы і часу праяўляецца, безумоўна, і ў казачным эпасе, але найбольш выразна ён выступае ў такой прынцыповай асаблівасці традыцыйнага светапогляду, як каляндарнасць. Структура свят традыцыйнага календара разрывае кола абыдзённасці і перапыняе бесперапынны бег часу, надаючы, такім чынам, часу своеасаблівую неаднароднасць і акцэнтуючы, у сваю чаргу, неаднароднасць розных прасторавых локусаў, нібы ратуючы прастору ад гамагенізацыі і страты ёй сэнсавага зараду. Апошняе, між іншым, праяўляецца ў абавязковых наведваннях на пэўныя каляндарныя святы пэўных месцаў (поле, гумно, могілкі, рытуальны абыход двароў, рытуальны абыход навакольных вёсак; у пазнейшай традыцыі – наведванне храмаў, прысвечаных тым або іншым святым, а таксама наведванне каляндарна і прасторава размеркаванай сістэмы кірмашоў і г. д.) і адмысловай рэсемантызацыі гэтых месцаў з выкарыстаннем адпаведных рытуальных і сімвалічных сродкаў.

З другога боку, самі традыцыйныя ўяўленні пра свята маюць выразныя прасторавыя канатацыі: персаніфікаванае «свята» (тут адбываецца пераключэнне на персанажны код мадэлі свету) з пэўных месцаў прыходзіць або прыязджае на кані і па нейкім часе туды ж выдаляецца. Таму святы звычайна сустракаюцца і праваджаюцца. І менавіта ў часе свят традыцыйная мадэль свету рэалізуецца найбольш поўна з выкарыстаннем усіх ці большасці наяўных семіятычных рэсурсаў дадзенай культуры.

6.3. Каляндарныя аспекты рэканструкцыі старажытных светапоглядных сістэм

Разам з прасторавымі, прычыннымі, этычнымі, колькаснымі, семантычнымі (якаснымі) і персанажнымі параметрамі час уваходзіць у лік падставовых вызначальнікаў структуры мадэлі свету той або іншай культуры [Топоров 1992b]. Вельмі імаверна, што ў гістарычнай перспектыве сама ідэя часу нараджаецца паралельна з засваеннем людзьмі тэхнікі злічэння (параўн., напрыклад, блр. *лік* і, відаць, генетычна роднаснае яму літ. *laikas* «час») і пачаткам правядзення першых сістэматычных астранамічных назіранняў. Нядаўнія палеаастранамічныя адкрыцці дазваляюць аднесці гэты культурны прарыў прыкладна да 30-га тысячагоддзя да н. э. [Ларичев 1986]. Але ўжо Платон у сваім дыялогу «Тымей» выказваў меркаванне, што людзі навучыліся лічыць, а пазней пачалі філасофстваваць, пасля таго, як яны сталі назіраць за касмічнымі (каляндарнымі) цыкламі: «Паколькі ж дзень і ноч, калавароты месяцаў і гадоў, роўнадзенствы і сонцастаянні былі бачныя, вочы адкрылі нам лічбу, далі споцям часу і ўзрушылі даследаваць прыроду Сусвету, а з гэтага ўзнікла тое, што называецца філасофіяй і лепшага дарунку не было і не будзе смяротнаму роду ад багоў» (Tim. 47a–b).

Прыкладна да таго ж часу трэба, відаць, адносіць і складванне «касмалагічнага» ці «міфа-паэтычнага» светапогляду, у асадах якога глыбінная ўкарэненасць зямнога жыцця ў жыцці Сусвету, сінхранізаванасць рытмаў Зямлі з рытмікай Космасу былі падставовай аксіёмай. Дзеля гэтага і каляндар заўжды функцыянаваў як адна з найістотнейшых сімвалічных сістэм і як адмысловы Супертэкст культуры, які канкурыраваў бадай адно з мовай па засяроджанасці выразу таго, што прынята называць «духам народа». Даследаванні сапраўды пацвярджаюць гэтую глыбачэзную (архе-

тыпавую) матываванасць ідэі часу ў культуры. Сам жа час, а дакладней, спосаб яго культурнага структуравання і апрацоўкі, аказваецца адным з крытэрыяў аднясення культуры да таго або іншага тыпу (параўн., напрыклад, уяўленні пра цыклічны і лінейны час, характэрныя для культур розных тыпаў).

Каляндар – з’ява чыста чалавечая, неад’емная частка чалавечай культуры. Прырода не ведае календара. Жыццё грамадства немагчыма ўявіць сабе без тых або іншых каляндарных рэгламентацый. Гэта датычыць і сучаснага грамадства з рэгламентаваным чаргаваннем працоўных, выхадных і святочных дзён. Яшчэ ў большай ступені гэта справядліва для так званых традыцыйных грамадстваў, асабліва аграрных, дзе роля календара непараўнальна большая, паколькі значна больш глыбокай была залежнасць вытворчых цыклаў ад змены прыродных цыклаў.

Каляндар – не проста сістэма адліку больш ці менш працяглых прамежкаў часу з дапамогай перыядычных прыродных з’яў, такіх, як, напрыклад, змена дня і ночы, змена квадраў Месяца, сезонаў і канфігурацый нябесных зор. Гэта апрычоная складаная знакавая сістэма, сродкамі якой структурыруецца і ўпарадкоўваецца час чалавечага існавання, вызначаюцца перыяды працоўнай актыўнасці і святочных узрушэнняў духу. Каляндар напаўняе бяздушны час чалавечымі сэнсамі. Таму традыцыйны народны каляндар перанасычаны сімволікай і прыкметамі, якія ўяўляюць сабой сімвалічныя сувязі паміж рознымі элементамі каляндарных семіятычных кодаў.

Вось чаму ўсякая культура ўсімі магчымымі сродкамі імкнецца ахаваць адзін з гарантаў сваёй жыццяздольнасці – каляндар. З другога боку, каляндар у любым грамадстве належыць так званаму «дыскурсу ўлады» – апекаванне календаром заўсёды было справай уладных структур. І амаль заўсёды змены палітычных рэжымаў, рэлігійных або ідэалагічных сістэм суправаджаліся істотнымі каляндарнымі рэформамі. Так было пасля распаўсюджвання хрысціянства, калі амаль цалкам быў зменены каляндарны анамастыкон (хрысціянскія святыя заступілі месца былых язычніцкіх багоў) ды і сам каляндар быў з ладнага парушаны. Так было падчас Французскай рэвалюцыі 1789 – 1799 гг., Кастрычніцкай рэвалюцыі. Працягваюцца маніпуляцыі з календаром і цяпер.

Даследчыкі звычайна вылучаюць тры асноўныя інтэгратыўныя чыннікі, якія ўсе разам або хаця б адзін з іх гарантуюць устойлівае існаванне пэўнага этнакультурнага ўтварэння. Гэта – мова, агульнае

паданне (міфалогія) і рэлігія. Каляндар – адзін з найбольш дзейсных інтэгратыўных чыннікаў, які знітоўвае народ (нацыю, этнас) у адзінае цэлае, паколькі ў ім практычна ў роўнай ступені задзейнічаны і моўны план, і міфалогія і рэлігія. Уласна кажучы, сам каляндар і быў заўсёды такім галоўным аб'яднаўчым чыннікам, які для ўсёй грамады меў аблігаторны (абавязковы і ўсеагульны) характар. Таму за выкананнем каляндарных прадпісанняў, рэгламентацый і забаронаў сачыла ўся грамада. Няўдзел у калектыўных рытуальных дзеяннях (на Беларусі – асабліва на Купалле), адмова ад абдорвання калядоўшчыкаў ці валачобнікаў, выкананне каляндарных песень ва ўняўрочны час сурова асуджаліся супольнасцю, інтэрпрэтаваліся як знак якшання з нячыстай сілай або чаравання на ўласную карысць ці на шкоду камусьці. За парушэнне забаронаў выконваць тыя або іншыя працы ў адзначаныя каляндарныя моманты пакаранне наступала без прамаруджвання і суб'ектамі пакарання выступалі самі «пакрыўджаныя» персаніфікаваныя святы (аранне на Вялікдзень пагражала абарачэннем у камяні, прадзенне ў пятніцу неўнікова прадугледжвала пакаранне з боку святой Параскевы Пятніцы і да т. п.). Непільнаванне «спрыяльных» і «благіх» дзён было чараватае як мінімум няўдачай у распачатай справе і г. д.

Беларускі народны каляндар уяўляе адну з найбольш адметных асаблівасцей традыцыйнай культуры беларусаў. Даследчыкамі неаднаразова адзначалася надзвычай высокая ступень захаванасці менавіта каляндарнага фальклору нашага народа. Гэты багаты скарб рупліва сабраны этнографамі і фалькларыстамі, у малой сваёй частцы апублікаваны (напрыклад, у шматтомным выданні «Беларуская народная творчасць»), але яшчэ ў меншай ступені сістэмна даследаваны і асэнсаваны. Прычыны апошняга самыя разнастайныя. Але, відаць, адна з галоўных – заблытанасць самаго традыцыйнага календара. Яна нарастала паступова на працягу многіх стагоддзяў і ўносіла ў каляндар абсалютна нематываваныя структурныя змены.

Каляндар як сістэма ліку часу, асабліва працяглых яго адрэзкаў, быў здавён-даўна ў асяродку ўвагі. Календары ствараліся, удакладняліся, рэфармаваліся. А вось сур'ёзнае вывучэнне каляндарных звычаяў і абрадаў, асабліва народаў еўрапейскага кантыненту, пачалося адносна позна, толькі на пачатку XIX ст. [Токарев 1983:10], калі традыцыйныя каляндарныя сістэмы ўжо з ладнага змяніліся пад уплывам як царкоўнага, так і грамадзянскага календароў. Але

глеба ў гэты час была вельмі прыдатная: паўсюдна ў Еўропе развіваліся нацыянальныя рухі, паўставалі нацыянальныя дзяржавы, для якіх рамантычная ідэя Гердэра аб творчым «духу народа» была своеасаблівым рухавіком. З'яўляюцца працы братоў Грым, пачынаецца сістэматычная публікацыя матэрыялаў па каляндарных абрадах і звычаях тых або іншых народаў[1]. Для каляндарнага «прачытання» традыцыйных звычаяў, абрадаў, сімволікі народных культур Еўропы вялікае значэнне мела так званая міфалагічная (натурміфалагічная, натурысцкая, астральна-міфалагічная) школа, якая склалася недзе да сярэдзіны XIX ст. З ім звязана цэлае сузор'е выдатных даследчыкаў, такіх як Ш. Дзюпюі, А. Кун, В. Шварц, М. Мюлер, М. Брэаль, Ф. Буслаеў, А. Афанасьеў, А. Патабня і шэраг іншых [Токарев 1983:11–12]. Асноўная ідэя гэтага кірунку палягала ў тым, што ў народных вераваннях, сімвалах, абрадах і звычаях адлюстроўваюцца разнастайныя прыродныя з'явы, у тым ліку і астранамічныя, звязаныя найперш з назіранымі са старажытнасці рухамі Сонца, Месяца, зорак і планет па небе. Гэтая тэарэтычная ўстаноўка захоўвае актуальнасць і сёння, у прыватнасці, яна ляжыць у аснове і дадзенай працы, хаця сама міфалагічная школа была ў свой час даволі прынцыпова крытыкаваная за відавочную прасталінейнасць яе алегарычных інтэрпрэтацый і тлумачэнняў.

Можна вылучыць некалькі гістарычна паслядоўных пераўтварэнняў каляндарнай структуры. Па-першае, гэта праекцыя буйных каляндарных (касмалагічных) цыклаў на адзінае гадавое каляндарнае кола. Меркаваць аб асаблівасцях гэтага працэсу цяпер можна толькі гіпатэтычна. Але вядома, што, напрыклад, у Старажытнай Індыі гэта была звычайная практыка, калі складаны шматцыклічны каляндар жрацоў-брагманаў, арыентаваны на абслугоўванне рэлігійных патрэб усёй грамады, для мэт сямейнага выкарыстання значна спрашчаўся і таксама праектаваўся на гадавое кола. Звычайна такая праекцыя значна разбурала семантычную пабудову календара і чаргаванне святочных перыядаў пераставала быць матываваным. Аднак адваротная працэдура «расслойвання» гадавога кола аказваецца неадназначнай, а часта і зусім невыканальнай. Народныя календары, падобна, уяўляюць цяпер, апрача іншага, якраз вынікі такога кшталту праекцый.

[1] Першыя расійскія публікацыі: [Снегирев 1837–1839; Терещенко 1848], якія ўтрымліваюць багаты матэрыял, сабраны на Беларусі І. Лабойкам, В. Анастасевічам, І. Будзіловіч ([Ліс 1990:7]).

Наяўнасць некалі вялікіх (большых за год) каляндарных цыклаў сведчыцца як тыпалагічным параўнаннем са старажытнымі пісьмова зафіксаванымі календарамі, так і «ўнутранай рэканструкцыяй» самаго народнага календара. Тут дыягнастычным аказваецца па-сутнасці адзін міфалагічны сюжэт, які ў літаратуры атрымаў назву «Нябеснае вяселле». Пачаткова рэканструяваны пераважна на матэрыялах латышскіх дайн [Biezais 1972:70, 528–530; Цивьян 1988:228–238; Иванов 1992b:78–80] з яскравымі стараіндыйскімі паралелямі, ён знаходзіць шматлікія пацверджанні і на беларускім фальклорным матэрыяле [Санько 2006b]. Галоўныя персанажы гэтага астральна-каляндарнага міфа – Месяц, Сонца, Зарніца/Вечарніца (Венера) і *Перунова зорка (Юпітэр)[1]. У нармальным выпадку Месяц і Сонца сімвалізуюць ідэальную шлюбную пару, дзе Месяц адыгрывае ролю жаніха/мужа, а Сонца – нявесты/жонкі. Гэтая тэма спрэс праходзіць па беларускіх фальклорных тэкстах, а рытуальна разыгрываецца найперш у вясельнай абраднасці, дзе жаніх рэгулярна сімвалічна ўяўляецца Месяцам, а нявеста – Сонцам (у адпаведнасці з гэтым, у прыватнасці, упрыгожваюцца караваі жаніха і нявесты). У шэрагу вясельных тэкстаў у ролі ідэальнай нявесты/жаны выступае дачка Сонца (параўн. аналагічную варыятыўнасць Саўле/дачка Саўле ў сюжэце «Нябеснага вяселля» ў латышскіх дайнах).

Таксама добра прадстаўлена ў беларускім фальклоры і тэма ідэальнай «Нябеснай сям'і», найперш у калядных песнях тыпу: «…Стаіць святліца нова зрублена. // У той святліцы чатыры акенцы: // У першым акенцы – да яснае сонца, // У другім акенцы – да ясны месяц, // У трэцім акенцы – да дробны звёзды, // У чацвёртым акенцы – да цёмна хмара. // Яснае сонца – то жонка яго, // Ясны месяц – то сам гаспадар, // Што дробныя звёзды – то дзеткі яго, // Што цёмная хмара – жыта яго…», прадстаўленых мноствам варыянтаў. Аднак і ў калядных, і ў валачобных песнях вельмі шырока прадстаўлена тэма часовага разбурэння гэтага ідэальнага сямейнага парадку ў выніку гневу нейкага бога, які звязаны з урадлівасцю і плоднасцю. Рэканструктыўна – гэта або сам бог навальніцы (Пярун), або персанаж, з ім непасрэдна звязаны. Гэты гнеў быў, відаць, не беспадстаўны. Рэканструкцыя сюжэта «Нябеснага вяселля» паказвае, што вінаватым у гэтым быў менавіта Месяц, які

[1] Зорачка перад назвай азначае, што гэта не рэальна засведчаная назва, а ўмоўна рэканструяваная.

здрадзіў Сонцу, заляцаўшыся ў Зарніцу (або Вечарніцу) – зорку Венеру ў яе ранішняй або вечаровай бачнасці. Яна свеціць вельмі ярка і ў гэтым, безумоўна, канкурыруе ў «прыгажосці» з Сонцам, якое або ўжо заходзіць, або яшчэ не ўзышло. Астранамічна гэта адпавядае таму, што перыядычна адбываюцца збліжэнні Венеры і Месяца пры іх руху па нябеснай сферы. Магчыма, менавіта такая сітуацыя адлюстравана ў зачынах некаторых калядных песень: «Ходзіць, паходзіць месяц па небу, // Кліча ж, пакліча зару з сабою: // – Хадзем жа, зара, гдзе ж Госпад жыве…» Часовае парушэнне Месяцам усталяванага сямейнага ладу, відаць, адлюстравана ў адменах калядных песень, дзе месца Сонца заступае «зара».

Нейкім чынам падобныя паводзіны Месяца закранаюць інтарэсы бога навальніцы (або самога Бога). Імаверна, што Месяц аказваецца вінаваты тройчы: па-першае, парушэннем усталяванага нябеснага ладу (здрада Сонцу); па-другое, парушэннем забароны на інцэстуальны шлюб, бо Месяц і Зарніца (а таксама і іншыя зоркі) – гэта брат і сястра (зоркі – сёстры Месяца), параўн.: «…Не месяцам, то зарніцаю. // Не брацейкам, то сястрыцаю…» (астранамічна Месяц і Зарніца-Венера роднасныя зменай квадраў); і па-трэцяе, можна меркаваць, што бог навальніцы (рэпрэзентаваны на небе планетай Юпітэр, якая па яркасці не на шмат саступае Венеры) сам меў шлюбныя інтарэсы да Зарніцы. За любую з гэтых правіннасцей Месяц заслугоўвае быць пакараным. І гэты матыў сапраўды рэканструіруецца ў сюжэце «Нябеснага вяселля». І ў беларускай, і ў балтыйскай традыцыях Месяц караецца аднастайна: ён або разбіваецца (Бог крышыць Месяц на зоркі), або рассякаецца («кроіцца», параўн.: «перакрой месяца» – «некалькі дзён, на працягу каторых Месяц не бачны на небе», або рэгулярнае загадванне Месяца ў загадках як «акрайца хлеба»). Але для самога Месяца гэтае пакаранне стаецца пачаткам яго безупынных перыядычных нараджэнняў і паміранняў – змены квадраў. Рэфлекс гэтага міфалагічнага матыву захаваўся на Тураўшчыне ў абрадзе, які называўся «біць месяца» і палягаў у тым, што ўдзельнікі вяселля стукаліся спецыяльна спечаным у выглядзе месяца печывам, назіраючы, чыё паламаецца.

Правіннасці Месяца не застаюцца без наступстваў і для яго ідэальнай «гаспадаркі», якая ў валачобных песнях шматразова параўноўваецца з «раем». Пакаранню найперш падлягае дрэва Месяца – дуб. Як гэта не парадаксальна, але ў беларускім фальклоры менавіта дуб рэгулярна асацыіруецца з Месяцам. Параўн. загадку

«У старым дубе месяц свеціць» з адгадкай «Кажух», пры звычайным загадванні праз «кажух» «неба» («Разасланы кажух, рассеяны гарох і бохан хлеба ляжыць» – «неба, зоркі, месяц»). Або ў валачобнай песні: «…Пасярод двара маладога Пятра // Вырас дубок тонак, высок. // З-пад таго дубка узышла зорка, // З-пад той зорачкі ўзышлі звёздачкі. // Ёсць той дубок – Іванка-сынок, // Ёсць тая зорачка – яго жоначка, // Ясныя звёзды – яго дзетачкі», дзе пазіцыя Месяца ў астранамічнай класіфікацыйнай трыядзе задаецца ў дэндралагічным кодзе – «дубком». Падобная сітуацыя і ў замовах і ў вельмі паказальным кантэксце: «Госпадзі, *як начынаўся свет* (вылучана намі. – *С. С.*), было на свеці тры царыкі: первы царык – зялёны дуб у полі, другі царык – белы камень на моры, трэці царык – шырокі месяц на небі». Тут яўна задаецца трайчастая структура касмічнай вертыкалі. У іншай замове гэтыя «тры царыкі» названы «трыма братамі».

Такім чынам, у сістэме касмалагічных прэцэдэнтаў Месяц аказваецца «першым пакараным» і тэма пакарання становіцца «скразной» у паданнях, якія тлумачаць некаторыя асаблівасці яго выгляду. Так, у мностве варыянтаў вядомае паданне пра забойства братам брата (у хрысціянізаванай адмене – Каінам Авеля), якіх Бог змясціў на Месяцы як вечны напамін пра гэта злачынства. І цяпер, калі ў поўню прыгледзецца да Месяца, то можна ўбачыць, як брат стаіць з вілкамі над забітым братам у выглядзе цёмных плям. Чырвоны ж колер Месяца ў поўню нізка над небакраем тлумачыцца тым, што Месяц, які свяціў падчас забойства, прыняў кроў першага пакутніка. Адсюль і трывалыя асацыяцыі Месяца са светам памерлых, найчасцей, нявінна або без пары загінуўшых, напрыклад з русалкамі. Малітвы, якія чыталіся пры з’яўленні маладзіка, прысвячаліся душам, якія не дачакаліся новага месяца, г. зн. якія памерлі нядаўна.

Разгледжаную схематычна адмену сюжэта «Нябеснага вяселля» з матывам «пакарання Месяца» можна разглядаць таксама як этыялагічны міф пра паходжанне цыклічнага каляндарнага часу, бо менавіта асаблівасці руху Месяца па небе спарадзілі саму ідэю календарнасці (параўн. Месяц і «месяц» – адрэзак каляндарнага часу). Лічыцца, што пакланенне Месяцу значна больш старажытнае, чым пакланенне Сонцу і сягае, прынамсі, часоў так званага «індаеўрапейскага адзінства», пра што сведчыць агульная для ўсіх індаеўрапейскіх моў назва свяціла. Наогул жа цяпер пэўна ўстаноўлена, што першыя календары былі выключна лунарнымі

і з’явіліся яны на самым заранку сучаснага чалавецтва, г. зн. у познім палеаліце прыкладна 40–14 тыс. гадоў таму [Островерхов 1994]. Перавагай такіх календароў было тое, што лунарныя месяцы былі ва ўсіх народаў аднолькавымі, чаго ў сучасных календарах ужо не назіраецца.

Каб узгадніць паводзіны персанажаў міфа пра «Нябеснае вяселле» з рэальнымі астранамічнымі падзеямі на небе, дастаткова прыняць, што буйны каляндарны цыкл, па завяршэнні якога касмічная драма пачынае разыгрывацца зноўку, роўны 72 гадам. Гэты перыяд уключае так званы метонаў цыкл (калі канфігурацыі Сонца і Месяца цалкам паўтараюцца), ён кратны перыядам, звязаным з Венерай і Юпітэрам. У іншых культурах, як, напрыклад, у кітайскай, буйны каляндарны цыкл прымаецца роўным 60 гадам, дзе пераважна ўлічваецца рух Юпітэра.

Іншая сітуацыя інтэрферэнцыі звязана з пераходамі ад чыста лунарнага да лунарна-салярнага календара і далей да чыста салярнага. Узгодніць лунарны і салярны цыклы даволі складана з прычыны іх несувымернасці. Цалкам узаемная канфігурацыя Месяца і Сонца паўтараецца толькі праз 18 гадоў (метонаў цыкл). Таму ў камбінаваных календарах заўсёды ёсць рухомыя святы, а нерухомыя, такія як дні сонцаваротаў і раўнадзенстваў, кожны год прыходзяцца на розныя дні тыдня. Такім камбінаваным лунарна-салярным быў, напрыклад, іянійскі грэчаскі каляндар [Островерхов 1994; Лауэнштайн 1996:121]. Адметнасцю такога календара было тое, што за пачатак любога месяца заўсёды прымаліся так званыя неаменіі, г. зн. з’яўленні маладзіка. Але з’яўленне аднаго маладзіка святкавалася асабліва ўрачыста – гэта неаменія, блізкая да дня веснавога раўнадзенства, да яе, як правіла, прымяркоўвалася святкаванне Новага года.

Як дазваляюць меркаваць шматлікія дадзеныя беларускай традыцыйнай культуры, на Беларусі ў старажытнасці дамінуючай каляндарнай сістэмай была вельмі падобная да разгледжанай іянійскай або атычнай. Праўда, ушаноўвалася як само з’яўленне маладзіка, так і так званая маладзіковая нядзеля, г. зн. нядзеля, якая настае адразу ж пасля з’яўлення маладзіка. Аднак у апошнім выпадку не выключаны ўплыў з боку хрысціянізаванага календара, у якім, напрыклад, Вялікдзень святкуецца ў бліжэйшую наступную пасля поўні нядзелю. Пачаткова, відаць, менавіта на бліжэйшы да веснавога раўнадзенства маладзік прыпадала святкаванне Новага года [Беларускі народны каляндар 1993:9]. Свята, відавочна, было

рухомым у камбінаваным календары і гэтаму адпавядае тая акалічнасць, што ў вядомых валачобных каляндарных песнях розныя святы прымаюцца за пачатак года. Пасля пераходу да пераважна салярнага календара (пасля хрысціянізацыі) доўгі час на Беларусі (у Вялікім княстве Літоўскім) пачатак Новага года быў замацаваны за 1 сакавіка [Беларускі народны каляндар 1993:10], як гэта было і ў Старажытным Рыме. І толькі ўжо потым быў перанесены на 1 студзеня. Гэта прывяло да вялікага замяшання сярод паспалітага люду. Баркулабаўскі летапіс так апісвае гэтыя падзеі: «Року 1583 календар новый выдан… На тот же час было великое замешание промеж панами и промеж людьми духовными, также и люди простыми было плачу великаго, нарекання силнаго, похвалки, посварки, забуйство, грабежи, заклинания, видячи яко новые свята установляли, купцом торги албо ярмарки отменяли, право было начало пристья антихристова, у таком великом замешанью…» [Беларускі народны каляндар 1993:11]. Вынікам было таксама значнае перабытванне калядных і велікодных фальклорна-абрадавых комплексаў, што, у сваю чаргу, дагэтуль з ладнага абцяжарвае справу рэканструкцыі спрадвечнага беларускага календара.

Пры пераходзе да пераважна салярнай сістэмы неўнікова будуць узнікаць нематываваныя ў дадзенай сістэме структурныя зрухі, а сам каляндар будзе выглядаць з ладнага нелагічным і бесструктурным. У гэтым выпадку зваротнае расслойванне календара ў прынцыпе магчымае, хаця задача можа быць і вельмі складанай, паколькі часта невядома, калі і як адбываўся пераход ад адной каляндарнай сістэмы да другой.

Варта адзначыць, хаця б пункцірна, светапоглядны і ідэалагічны аспекты пераходу да чыста салярнага календара. У сферы ідэалогіі гэтаму, як правіла, адпавядае ўсталяванне культу Сонца як вярхоўнага боства, у сферы грамадска-палітычнай – усталяванне самаўладдзя абсалютысцкага тыпу, з натуральным атаясамленнем асобы абсалютнага ўладара з самім Сонцам. Пры гэтым адбываецца і семіятычная трансфармацыя: Сонца з жаночага персанажа ператвараецца ў мужчынскага, што з гледзішча традыцыйнага светапогляду ўспрымаецца як поўны нонсэнс. Гэты працэс назіраўся ў старажытных Егіпце, Пярэдняй Азіі, Грэцыі, Рыме. Тое ж самае адбылося і ў Старажытнай Русі: князь Уладзімір атрымаў прозвішча Чырвонае Сонейка, у прынцыпе немагчымае на ўласна славянскай глебе.

Наогул жа можна зрабіць наступную выснову: чым больш старажытны перыяд разглядаецца, тым больш складаныя каляндарныя

сістэмы выяўляюцца рэканструкцыяй, і наадварот: пры набліжэнні да сучаснасці назіраецца ўсё большае спрошчванне календара, хаця дакладнасць яго для адносна невялікіх адрэзкаў часу ўзрастае. Пры гэтым адбываецца секулярызацыя календара і ён усё меней становіцца звязаны з светапогляднымі сістэмамі. У Еўропе, відаць, першую такую сур'ёзную рэформу старажытнага лунарна-салярнага календара на новававілонскі манер правёў у Атыцы ў 594 г. да н. э. вядомы афінянін Салон. Сувязь з Месяцам была цалкам разарваная, каляндарныя месяцы ўводзіліся фармальна і мелі ўсталяваную працягласць у трыццаць дзён плюс дадатковы трынаццаты месяц для ўліку «лішніх» дзён [Лауэнштайн 1996:122–123]. Адпаведна і бачны рух планет на небе перастаў мець якое-колечы каляндарнае значэнне.

Адносна сучаснага грыгарыянскага календара нельга сказаць, што ён звязаны з навуковым светапоглядам, бо для большасці людзей яго рэальны астранамічны кантэкст, зрэшты, абыякавы. Затое каляндар становіцца ўсё больш адкрытым для ідэалагічных канатацый («міфалогій», паводле Р. Барта [Барт 1989:46–130]) і адпаведна для рознага кшталту маніпуляцый свядомасцю. З іншага боку, адбываецца глабалізацыя і універсалізацыя календара. Назіраецца і тэндэнцыя да ўтварэння сінкрэтычнага еўрапейска-азіяцкага календара з 60-гадавым цыклам чаргавання гадоў рознай «якасці», які стаўся вельмі зручным начыннем для рэкламных кампаній, што абслугоўваюць найперш рынак спажывецкіх тавараў (прадукты харчавання, модная вопратка, розныя аксесуары і да т. п.). Прыгадаем у гэтым стасунку «традыцыю» так званых перадкалядных распродажаў з (нібыта) істотнымі скідкамі, наогул гандлёвы «бум» напярэдадні Новага года і 8 Сакавіка, прынамсі, на былой постсавецкай прасторы.

Нягледзячы на тое, што для XX стагоддзя як яго характэрная рыса адзначаецца «выбух камунікацый», што асабліва датычыць беспрэцэдэнтнага распаўсюджвання электронных медыяў, а таксама на прэтэнзіі з боку сродкаў масавай інфармацыі на ролю «чацвёртай улады», каляндар застаецца па-ранейшаму больш магутным сродкам маніпулявання паводзінамі мас. Медыі прадугледжваюць пасіўнае спажыванне пэўным чынам дазаванай інфармацыі, накіраваныя на стварэнне скажонага вобраза рэчаіснасці і толькі ўскосна могуць уплываць на паводзіны. Каляндар па сваёй сутнасці, г. зн. структурай сваіх свят, прадугледжвае калектыўнае дзеянне (вайсковы парад, шэсце, масавае гулянне і да т. п.), дзе задзейнічаны

не толькі ўсе перцэптыўныя сістэмы індывіда, але і самыя глыбінныя пласты яго псіхікі. Гэтыя дзеянні ўваходзяць потым у саматычны неперцэптыўны досвед індывіда, а ён амаль не паддаецца якой-колечы рацыянальнай рэфлексіі. У гэтым каляндар вельмі падобны на даследаваную М. Фуко сексуальнасць. І першы і апошняя належаць «дыскурсу ўлады» і прызначаныя ў першую чаргу для падтрымання ўладнага *status quo*. Пры гэтым, безумоўна, улада апелюе да вельмі архаічных пластоў свядомасці, нібы ажыўляючы архетыпавыя сімвалы і схемы паводзін. Але ёсць адно істотнае адрозненне. Яно звязана з прынцыпова рознымі дыспазіцыямі традыцыйнай (архаічнай) і мадэрнай свядомасцей і адпаведна з рознымі семіётыкамі рэчаіснасці. Традыцыйны чалавек жыве ў сімвалічнай рэальнасці. Для яго фенаменальнае непасрэдна выяўляе ноўменальнае[1]. Ніякае канатаванне ў такім семіятычным універсуме немагчымае, таму што сулучнасць усіх канататыўных значэнняў і ўтварае тут уласна дэнататыўнае значэнне або комплекс такіх значэнняў. Ідэалагізацыя («міфалагізацыя», паводле Р. Барта) магчымая толькі тады, калі каляндар з сімвалічнай семіятычнай сістэмы ператвараецца ў знакавую семіятычную сістэму, г. зн. калі яго элементы набываюць канвенцыйны (умоўны) і нематываваны характар. Цяпер дэнататыўныя значэнні могуць служыць для маскіроўкі разнастайных канатацый з наступнай вельмі складанай гульнёй асцыляцый паміж першымі і другімі. Параўн. поўную перамену пачатковай семантыкі свята 1 Мая.

Усё гэта паказвае, што каляндар, як ніколі не быў, так, відаць, ніколі і не стане проста сістэмай ліку часу. Ён быў і застаецца спецыфічнай семіятычнай сістэмай з адпаведнымі светапогляднымі і ідэалагічнымі наступствамі.

Але паходжанне і функцыянаванне календара ў культуры (не толькі традыцыйнай, але і мадэрнай) у пэўным сэнсе парадаксальнае. З пункту погляду функцыянавання парадаксальнасць календара выяўляецца ў тым, што, будучы ўгрунтаваны ў цыклічнай парадыгме часу, ён працягвае існаваць і ў культурах, дзе дамінуючай з'яўляецца лінейная парадыгма. З гледзішча паходжання выпрацоўка календара прадугледжвае наяўнасць хоць якой-колечы развітай сістэмы фіксацыі астранамічных назіранняў, як правіла, на

[1] Гл., напрыклад: [Флоренский 1990:148, 152–199, 252 і інш.], або шматлікія працы па тэорыі сімвала А. Ф. Лосева, напрыклад: [Лосев 1930]. Гл. таксама: [Доброхотов 1990].

працягу шматлікіх пакаленняў, г. зн. нейкай сімвалічнай сістэмы, па сутнасці – протапісьма, якое, у сваю чаргу, мае інтэнцыю да актуалізацыі лінейнай парадыгмы часу[1]. Гэта, акрамя іншага, можа азначаць, што каляндарнасць як гэткая з'яўляецца інварыянтнай адносна канкрэтнага тыпу азнакай культуры наогул, а таму разам з апошняй і мовай – адной з сутнасных характарыстык чалавека. Аднак сама каляндарнасць, безумоўна, мае сваю спецыфічную тыпалогію, адпаведную тыпалогіі культур. Некаторыя асаблівасці каляндарнасці традыцыйных і мадэрнай культур вышэй ужо абмяркоўваліся.

Але, нягледзячы на выяўляную непарыўнасць і ўзаемную матываванасць спосабаў зліку часу і спосабаў «семантычнага картавання» свету, даследаванні і рэканструкцыі каляндарных сістэм старажытнасці і вывучэнне адпаведных культур як другасных семіятычных сістэм (дзе перавага, па зразумелых прычынах, аддаецца, натуральна, мове) праводзяцца часта з яўна залішняй незалежнасцю адно ад другога. У выніку цяжка бывае ўнікнуць істотных скажэнняў у вобразах тых культур, якія падлягаюць рэканструкцыі. На наш погляд, падобныя дэфармацыі ўзнікаюць па наступных прычынах: 1) з-за неапраўданай «сцыентызацыі» традыцыйнага светапогляду, стаўлення да каляндарных сістэм старажытнасці выключна як да астра-матэматычных і, як вынік, адно «прота-навуковых»; 2) з-за гіпастазавання статычнага плана культуры, якое выяўляецца ў памкненнях узнаўляць «пантэёны» алімпійскага ці народна-хрысціянскага кшталтаў з абавязковай іх пірамідальнай іерархізацыяй і нязменнай размеркаванасцю персанажных роляў; 3) з-за спадкаванай ад структуралізму спрашчальнай тэндэнцыі да «картавання» свету блізка выключна ў тэрмінах бінарных апазіцый, тэмпаральнасць якіх звычайна «застаецца паза кадрам», але менавіта яна пры яе эксплікацыі часта ставіць пад сумнеў правамоцнасць рэканструкцый, здзейсненых толькі на грунце бінарных кодаў.

Адзначыць падобныя аднабаковасці тым больш неабходна, што з гэтых чыста гіпатэтычных прыпушчэнняў часта робяцца вельмі паважныя і зусім небяскрыўдныя высновы, што да старых этычных сістэм, адметныя найперш сваім гіпастазаваннем апазіцыі дабра і зла. Але такая статычная апазіцыя бывае ўласцівая хутчэй

[1] Гл. вельмі цікавую ў гэтым сэнсе працу Ю. М. Лотмана: [Лотман 1987:3–11].

познім універсальным рэлігійным сістэмам і адметная яна сваёй няўключанасцю ў канкрэтныя касмалагічныя тэмпаральныя цыклы (суткі, месяц, год, век і г. д.). Шмат якія светапоглядныя сістэмы не ведаюць, а то і свядома пазбягаюць падобнай кантрадыкторнасці.

На наш погляд, касмалагічнаму светапогляду ўласцівы касмалагічны ж, г. зн. у найбольш значнай сваёй частцы каляндарны, падыход да камплімeнтарнай апазіцыі дабра і зла. Адна з рэалізацый гэтай камплімeнтарнасці была прааналізаваная Б. Кербелітэ [Кербелите 1981:244–251] на матэрыялах літоўскага, беларускага, украінскага і рускага фальклору. У сувязі з гэтым цікава заўважыць, што прызнанне касмалагічнай значнасці так званага «злога пачатку» ў балта-славянскіх фальклорных тэкстах рэалізуецца паводле формулы: «яго час, яго воля». І менавіта такое адэкватнае ўспрыманне міфалагічнага персанажа ў кантэксце часу абарачаецца падзякай з яго боку: уключаная ў культурныя кантэксты свайго народа казачная гераіня атрымлівае багатую ўзнагароду (у самым шырокім сэнсе – дабро).

Праблема дабра і зла, выражаная ў тэрмінах прасторава-часавых параметраў мадэлі свету, вырашаецца ў касмалагічных культурах паводле формулы: дабро ёсць усё тое, што бывае ў свой час і на сваім месцы. Гэта іншы выраз славутага дэльфійскага прынцыпу «анічога праз меру», які натхняў многіх антычных мысліцеляў. Адпаведна зло ў такой мадэлі свету – гэта тое, што з розных прычын «не ведае меры» і ўжо ў выніку гэтага пагражае сусветнай гармоніі і, у прыватнасці, суладдзю касмічных часавых цыклаў. Параўн. прыгаворку на Куццю: «Мароз, мароз, ідзі куццю есці, а летам не бывай, па межах не хадзі, яры не губі!», «Мароз, мароз! Хадзі куццяваць, а як прыйдзеш на лета, будзем пужкай сцябаць» і г. д.

Здаецца, што толькі падобны каляндарна-семантычны падыход да рэканструкцыі старажытных светапоглядных сістэм дазволіць у шэрагу істотных выпадкаў унікнуць адзначаных вышэй аднабаковасцей і, як вынік, прасунуцца далей у нашым разуменні старых культур і духоўных вытокаў сваёй уласнай культуры.

Беларуская традыцыйная культура захавала мноства звестак, што да структуры найбольш істотных тэмпаральных цыклаў, іх касмалагічнага і міфалагічнага ўсведамлення і ўключанасці ў структуру адпаведных абрадаў. Да шэрагу такіх добра выяўляных цыклаў без сумневу можна аднесці суткі, тыдзень, месяц, сезон, год, век.

Надзвычай істотна адзначыць, што ўсе яны структурна ізаморфныя і гэта забяспечваецца шэрагамі скразных сімвалічных атаясамленняў, супрацьпастаўленняў і апасродкаванняў. Як прыклад тут можна прывесці добра вядомае ў нашай традыцыі атаясамленне гадавых памінальных дзён з адпаведнымі часткамі сутак. У прыватнасці, веснавыя памінальныя дні Фаміна тыдня называліся «сняданне па радзіцелях», летнія на Сёмуху – «абед па радзіцелях», а восеньскія ці змітроўскія Дзяды – «вячэра па радзіцелях»[1]. Увесь шэраг прыпадабненняў узнаўляецца тады такім чынам: Вясна – Раніца, Лета – Поўдзень, Восень – Вечар і Зіма – Ноч, чым яскрава сведчыцца структурны ізамарфізм гадавога і сутачнага кола.

Цэнтральным з цыклаў, безумоўна, трэба прызнаць гадавы каляндарны цыкл. Каляндарны год звязаны з бачным гадавым рухам Сонца па нябеснай сферы ў адрозненне ад каляндарнага месяца, звязанага з рухам Месяца і зменай яго квадраў, хаця прывязка толькі да руху Сонца і з'яўляецца адносна позняй.

Рэканструктыўна беларускі каляндарны год падзяляецца на дзве буйныя асноўныя часткі: «мужчынскую» і «жаночую». Пачаткі і канцы гэтых частак храналагічна набліжаныя да дзён веснавога і восеньскага раўнадзенстваў. Такім чынам, бінарная апазіцыя «мужчынскае»/«жаночае» прыводзіцца календаром у дынамічную раўнавагу.

Варта адзначыць, што парныя сімвалічныя шэрагі кшталту: Мужчына/Жанчына – Муж/Жонка – Малады/Маладая – Хлопец/Дзяўчына – Брат/Сястра – Зіма/Лета – Ноч/Дзень – Бык/Карова і г. д., наогул вельмі традыцыйныя для беларускага фальклору. Вось некаторыя паказальныя прыклады падобных сімвалічных прыпадабненняў. Кампліментарныя апазіцыі: 1) Мужчына/Жанчына – Зіма/Лета: «Да Дзімітра баба хітра, па Дзімітры – мужчыны хітры» (прымаўка); 2) Бык/Карова – Ноч/Дзень: «Прыйшоў бык, пад акном мык, прыйшла карова, быка скалола» (ноч і дзень у загадцы); 3) Хлопец/Дзяўчына – Зіма/Лета: «А ў малойчыкаў праўдачка, // Як зімняе соўнейка, // Як жа ж яно лялеіць, // Дак жа ж яно не грэіць. // А ў дзевачак праўдачка, // Як летняе сонейка. // Як жа ж яно лялеіць, // Дак жа ж яно сагрэіць», «Мальчыская праўдачка, // Як зімняе сонейка: // Хоць жа яно лялеець, // Дык жа яно не грэець. //

[1] У беларускай традыцыі радзіцелямі называюць усіх памерлых продкаў у адрозненне ад жывых бацькоў. Пра назвы памінальных дзён гл.: [Седакова 1979:127–129].

...Дзявочая праўдачка, // Як летняе сонейка: // Хоць жа яно смутненька, // Але ж яно цёпленька», «А ў мальчыкаў праўдачка, // Як узімку соўнійка» [Купальскія і пятроўскія песні № 250, 262; Мажэйка 1981:84].

Апазіцыя дзвюх частак года – Зімы/Лета – транслюецца таксама і ў зааморфны код у выглядзе апазіцыі Воўк/Мядзведзь, што, безумоўна, звязана і з рэальнымі праявамі актыўнасці гэтых двух распаўсюджаных прадстаўнікоў нашай фауны з вельмі высокім семіятычным статусам. Так, паводле народных уяўленняў, св. Юр'я ўвосень размыкае пашчы ваўкам, а ўвесну іх зноў замыкае, каб не рэзалі свойскай статчыны пасля яе выгану на пашу. Менавіта ў самы разгар зімы ваўкі збіваюцца ў зграі, ладзяць свае вяселлі. Мядзведзі, як вядома, гэтым часам мірна спяць у сваіх бярлогах. Пераварочванне мядзведзяў у бярлогах сігналізуе пачатак пераходу з зімовага гадавога паўкола да летняга. На Беларусі гэты момант адзначаны адмысловым святам Камаедзіца, якое шчыльна прымыкае да дня веснавога раўнадзенства. Цікава і тое, што святы Юр'і – апекуна ваўкоў – і Міколы – паводле праўдападобных меркаванняў звязанага з мядзведзямі – ідуць адно за адным, і веснавыя святы маюць свае восеньскія дублі. У сувязі з гэтым цікава прыгадаць антычную блізнечную пару Апалона і Артэміду, сакральнымі жывёлінамі якіх былі адпаведна воўк і мядзведзь. Прыгадаем таксама, што менавіта Апалон у грэкаў уважаўся за апекуна календара і святы ў гонар гэтага бога ладзіліся на маладзік, за што ён меў эпіклезу «неаменій» (г. зн. «маладзіковы»). Так што цалкам блізнечная пара ўвасабляла еднасць гадавога цыкла. Прапорцыя – Мужчына/Жанчына = Апалон/Артэміда = Воўк/Мядзведзь дазваляе гіпатэтычна лічыць св. Юр'ю (а дакладней, яго дахрысціянскага папярэдніка) свайго роду «неаменіем» беларускага традыцыйнага календара. Тым болей што ўшанаванні першага ўзыходу маладзіка былі пашыраны на Беларусі да нядаўняга часу. У гэтым сэнсе не здзіўляе значны роскід момантаў пачатку Новага года ў беларускіх «каляндарных» валачобных песнях. Наўрад ці пачатак гэты меў калісьці фіксаваную дату (напрыклад, 1 сакавіка), хутчэй ён быў прывязаны да першага маладзіка, найбліжэйшага да дня веснавога раўнадзенства.

Галоўнымі святамі гэтых частак года былі Каляды і Купалле, прымеркаваныя да дзён зімовага і летняга сонцаваротаў. Гэтыя святы з'яўляліся своеасаблівымі кульмінацыйнымі (і пераломнымі) момантамі адпаведных перыядаў. У сваю чаргу кожны з гэ-

тых перыядаў таксама падзяляўся на дзве часткі, у выніку чаго каляндарны год набываў чатырохчасткавую структуру. Сімвалічна гэтыя больш дробныя часткі класіфікуюцца наступным чынам: «дзявочая» (вясна) – «жаночая» (лета) і «хлапечая» (восень) – «мужчынская» (зіма), хаця на даволі позна зафіксаваных матэрыялах такі класіфікацыйны прынцып не можа быць прасочаны з усёй належнай паслядоўнасцю. У беларускай традыцыі захаваліся аўтэнтычныя назвы гэтых сезонаў: Ляля – вясна, Цёця – лета, Жыцень – восень, Зюзя – зіма. Дакладныя перыяды панавання адпаведных персанажаў не захаваліся. Але гіпатэтычна і з высокай доляй верагоднасці можна выказаць наступныя меркаванні.

Ляля – час ад веснавога раўнадзенства да летняга сонцавароту. На нашу думку, акурат гэтым часам праводзіліся абрады ініцыяцыі дзяўчат, пасвячэнні ў дзяўчыны, кульмінацыйнымі момантамі якіх былі, імаверна, святы Ляльнік (22 красавіка), Юр’е (23 красавіка) і Ярылавіца (27 красавіка). Прыкладна ў гэты ж каляндарны перыяд дзяўчаты «юрыліся» ці «куміліся», г. зн. выбіралі сабе сябровак на год, з якімі падчас вяселля яны мусілі развітвацца, што добра адбілася ў абрадавых тэкстах.

Цёця – час паміж летнім сонцаваротам і восеньскім раўнадзенствам, час уборкі ўраджаю. Можна падазраваць захаванне ў назве гэтага перыяду тэрміналогіі неалітычных культаў Вялікай Багіні Маці.

Як ні спакусліва адносіць Жытня таксама да летняга перыяду, прынамсі, да жніва, тым не менш ёсць усе падставы лічыць яго ахавальнікам восеньскага багацця (пасля таго, як ураджай ужо сабраны), удалых шлюбаў і культу продкаў (Дзяды, Каляды). Гэты сезон доўжыўся прыкладна ад восеньскага раўнадзенства і да Каляд і праходзіў, гэтак бы мовіць, пад знакам Вялеса. За гэта можа сведчыць, у прыватнасці, яўная сувязь «барады Жытня» з «барадой Вялеса», як называліся апошнія нязжатыя ў полі каласы, прысвечаныя Вялесу, а таксама цэнтральны для ўсяго перыяду абрадавы комплекс, звязаны з культам продкаў.

І, нарэшце, Зюзя – час ад Каляд і да веснавога раўнадзенства. Этымалогія слова здаецца празрыстай. Яно яўна звязана з бел. *зюзець* «мерзнуць» і *азызнуць* «змерзнуць на холадзе» і інш. На гэты ж перыяд прыпадаюць і месяцы з тоеснай унутранай формай назоваў: Студзень, Люты і, часткова, Снежань. Ёсць падставы звязваць менавіта з Зюзем як «юнацкім» перыядам (хаця сам Зюзя ўяўляўся сівым дзедам) абрады хлапечых ініцыяцый, пасвячэнняў

у хлопцы – віры. Дарэчы, вядома, што на Беларусі такі абрад і сам называўся *віра*.

Падзел каляндарнага года на месяцы добра вядомы. У сонечным годзе, які мы зараз абмяркоўваем, іх дванаццаць. Іх сучасныя назвы (Сакавік, Красавік, Травень (Май), Чэрвень, Ліпень, Жнівень, Верасень, Кастрычнік, Лістапад, Снежань, Студзень, Люты) маюць даволі празрыстую семантыку. Хаця што да Сакавіка, то нельга выключыць пачатковай сувязі яго назову з літоўскай назвай гэтага ж месяца – *kóvas*. Трэба яшчэ адзначыць, што каляндарны год на Беларусі даўней пачынаўся ўвесну, самыя ж месяцы маглі і не супадаць з цяперашнімі, а хутчэй былі ўзгодненыя з момантамі пераходу Сонца з аднаго «знака задыяка» ў другі. Але гэтае пытанне патрабуе дадатковага вывучэння.

Больш дробная і вельмі цікавая структура каляндарнага года задавалася тыднямі. Відаць, даўно было прыкмечана, што 73 тыдні па 5 дзён у кожным цалкам упісваюцца ў сонечны год з 365 днямі. Пра колішняе існаванне пяцідзённых тыдняў сведчаць і фальклорныя тэксты тыпу:

...А твой сыночак у караля служыць,
У караля служыць – дорага бярэ:
А што месяца – рублей тысяча,
А што ваўторка – то й саракоўка,
А што панядзелка – харошая дзеўка.
А што чацвярга – дайце пірага,
А што пятніцы – мы, калядніцы...

[Песні народных свят і абрадаў 1974:29]

Мы схільныя таксама бачыць сляды пяцідзённага тыдня і ў тэкстах, пабудаваных на пецярным класіфікацыйным прынцыпе, напрыклад:

...На тваім гумне ўсе святыя ходзяць.
Ой, первы святок – то сьвяты Юрай,
А другі жа святок – святая Мікола,
А трэці святок – то святы Пятрок,
Чацвёрты святок – то святы Ілля,
А пяты святок – то святы Іспас...

[Валачобныя песні № 98]

...Па тваёй ніве сам Бог ходзе,
Сам Бог ходзе, пяць асоб водзе:
Першая асоба – святы Юрай,
Другая асоба – святы Мікола,
Трэцяя асоба – Тройца святая,
Чацвёртая асоба – святы Пятро,
Пятая асоба – святы Ілля...

[Валачобныя песні № 103]

Спынімся на некалькіх цікавых асаблівасцях падзелу каляндарнага года, таму што многае патрабуе яшчэ асэнсавання і дасціпнага даследавання.

Выключная праграмуючая паводзіны чалавека і калектыву моц календара палягае на тым, што ён па сутнасці ўяўляе вельмі складаную другасную семіятычную суперсістэму, якая аб’ядноўвае амаль усе наяўныя ў традыцыйнай культуры коды і, такім чынам, з’яўляецца камунікатыўнай прыладай *par excellence*. Прычым камунікацыі адбываюцца як у гарызантальнай плошчы – паміж людзьмі падчас рытуалаў і калектыўных прац (талок), так і ў вертыкальнай – паміж людзьмі і істотамі з больш высокім анталагічным статусам (багамі, героямі, святымі, памерлымі продкамі).

Мнагастайнасць кодаў, якія выкарыстоўваюцца ў каляндарных сістэмах, дае магчымасць параўнаць каляндар з семіясферай у цэлым. Паняцце семіясферы было ўведзена Ю. М. Лотманам па аналогіі з паняццем біясферы для характарыстыкі той семіятычнай прасторы, якая з’яўляецца ўмовай магчымасці ўсякага семіёзісу. Так, ён вызначае семіясферу наступным чынам: «Нераскладаным працоўным механізмам – адзінкай семіёзіса – належыць лічыць не асобную мову, а ўсю ўласцівую дадзенай культуры семіятычную прастору. Гэту прастору мы і вызначаем як семіясферу» [Лотман 1996:165]. Каляндар у гэтым сэнсе можна разумець як свайго роду мадэль семіясферы. У ключавых каляндарных момантах (буйныя гадавыя святы) каляндар мае тэндэнцыю да поўнага атаясамлення з семіясферай, перацягваючы на сябе ўсе дапушчальныя ў дадзенай культуры дыскурсы і максімальна актуалізуючы ўсе кодавыя сістэмы.

Асноўныя кодавыя сістэмы беларускага народнага календара наступныя: 1) персанажны код (уяўлены персаніфікаванымі святамі і святамі хрысціянскага календара, якія заступілі месца даўнейшых каляндарных персанажаў, а таксама некаторымі дэманалагічнымі істотамі); 2) метэаралагічны (уяўлены даволі поўна, што зразумела з увагі на надзённыя клопаты земляроба); 3) зааморфны код (уяўлены пераважна хатнімі жывёламі); 4) астранамічны; 5) арніталагічны; 6) раслінны; 7) гастранамічны; 8) прадметна-рэчавы; 9) код «станаў» (напрыклад, ураджай, вайна, паморак, пажар і г. д.) і некаторыя іншыя.

Персанажны код вылучаецца з усіх астатніх найперш тым, што менавіта яго элементы ўвасабляюць той або іншы каляндарны момант ці нават перыяд, а гэта значыць і надаюць ім адпаведны

семантычны зарад. Ён не заўсёды ўключаецца ва ўласцівыя календару семіятычныя перакадзіроўкі, застаючыся свайго роду падставаю такіх перакадзіровак. Стасункі паміж элементамі гэтага кода больш псіхалагічныя і нават часта драматычныя.

Персанажны код: Каляда, Васілле, Пятро, Юр'я, Мароз, Вясна, Ілля, Спас, Прачыстая, Серада, Параскева Пятніца, Іван, Мікола, русалкі, чорт, Купал(к)а і некаторыя іншыя, менш акрэсленыя і значныя. Насамрэч персанажаў не на многа менш, чым дзён у годзе, проста некаторым, найбольш значным, персанажам адведзены некалькі дзён. Персанажны код адлюстроўвае падзейна-ролевую структуру Космасу, г. зн. тое, што ў прынцыпе можа ў свеце адбывацца і хто пры гэтым будзе выступаць у ролі галоўнай дзеючай асобы. Той жа самы прынцып выразна праяўляецца ў тэкстах беларускіх валачобных (навагодніх) песень «каляндарнага» зместу. Тут непасрэдна з канкрэтным святым, які ўвасабляе і адпаведнае свята календара, асацыяваны пэўны род (гаспадарчай) дзейнасці (падзеі сацыяльныя) або метэаралагічныя змены ў самой прыродзе (падзеі касмічныя).

Галоўнай адметнасцю каляндарнага дыскурса з'яўляецца тое, што ўсталёўваюцца, паводле спецыфічнай для календара логікі, пэўныя сімвалічныя ўзаемасувязі паміж элементамі розных кодаў, г. зн. перакадзіроўкі складаюць аснову такога кшталту дыскурса.

Асноўныя перакадзіроўкі беларускага календара наступныя: 1) паміж элементамі аднаго кода («Студзень мяце – ліпень залье»); 2) паміж элементамі розных кодаў (раніца – вясна: «Якая на Коляды пагода *да абеду*, такая будзе *вясною*»; *іней* перад Калядамі прадвяшчае багаты *ўраджай жыта*) і да т. п. Каляндар па сутнасці і ўяўляе свайго роду прыладу (інструмент) для перакадзіроўкі з адной кодавай сістэмы ў другую і адпаведна для сэнсавых трансфармацый.

Назавём *каляндарнай сінтагмай* спалучэнне элемента каляндарнага кода з элементам нейкага іншага кода (метэаралагічнага, астранамічнага і г. д.) і будзем пазначаць яе ўмоўна як (a, K_n), дзе a – элемент нейкага некаляндарнага кода (A) і K_n – элемент каляндарнага кода (канкрэтны каляндарны момант). Тады каляндарныя семіятычныя трансфармацыі можна апісаць наступным чынам:

1) $(a, K_1) \rightarrow (a, K_2)$;
2) $(a, K_1) \rightarrow (\bar{a}, K_2)$;
3) $(a, K_1) \rightarrow (b, K_2)$;
4) $(a, K_1) \rightarrow (\bar{b}, K_2)$.

Кожная сінтагма (а, $К_n$) функцыянуе як знак і, такім чынам, з'яўляецца элементам каляндарнага *метакода*. Тады ў тэрмінах семіётыкі Ч. С. Пёрса ўсякая камбінацыя кшталту (а, $К_2$) будзе інтэрпрэтантай знака (а, $К_1$). Трансфармацыі кшталту (а, $К_1$) → (а, $К_2$) усталёўваюць дачыненні эквівалентнасці: $К_1 \sim К_2$ пры $а = const$. Адсюль праектыўнасць геаметрыі каляндарнага кола, якая праяўляецца, у прыватнасці, у падваенні некаторых асноўных свят, параўн.: Юр'я веснавы і восенькі, Мікола веснавы і восенькі, Пятро на пачатку лютага і пасля Купалля і г. д. Такая праектыўнасць задаецца тэкстамі кшталту: «Калі б добра прыкмячаць, якая бывае пагода зімою да Каляд і пасля Каляд, такая будзе перад Пятром і пасля Пятра…»

У іншых выпадках каляндарная логіка рэалізуецца ў максімах кшталту «калі ў нейкі момант адно, то ў іншы момант нешта іншае» або «каб было тое і тое, трэба рабіць (або не рабіць) тое і тое» і да т. п.

Каляндар можа трансфармоўвацца, разгортвацца ў наратыўныя структуры, г. зн. каляндар можа распавядацца, як гэта робіцца, напрыклад, у тых жа каляндарных валачобных песнях. Пры гэтым каляндарны наратыў, а дакладней тое, што варта было б называць падставовым каляндарным наратывам, выяўляе спецыфічны спосаб трансфармацыі цыклічнага часу календара (па самой ідэі цыклічнасці гэты час мусіць разумецца як час без пачатку і без канца) у час, «які нараджаецца і памірае», у час, які сам стаецца мадэллю ўсяго Космасу. Пры гэтым адбываецца вельмі цікавая перакадзіроўка: час як апрычоная анталагічная структура нібы зусім знікае, а ўсё, што датычыць часавых дачыненняў і часавых структур, перадаецца праз прасторавыя дачыненні і структуры, а таксама праз персанажны код, які задае падзейна-ролевую структуру універсуму. Цікава і іншае: трансфармаваны ў наратыў каляндар з часам, «які нараджаецца і памірае», і космасам, які перыядычна праходзіць фазы максімальнага росквіту і максімальнага заняпаду, спараджае і адмысловы сюжэт пра бога, які перыядычна ўваскрасае і памірае, або, як варыянт, сюжэт пра «зніклага бога» [Санько 1994b:5–24].

Знікненню (трансфармацыі, перакадзіроўцы) часу ў каляндарным наратыве адпавядае і знікненне (трансфармацыя, перакадзіроўка) тэмы касмаганічнага прэцэдэнту, цэнтральнай для календара *per se*. Таму ў каляндарным наратыве цэнтральнае месца займае ідэя максімальнай касмічнасці, максімальнай сакральнасці ўсяго Космасу, што ў валачобных песнях перадаецца матывам

«збору» на ідэальным падворку (які ў тэкстах называецца «раем») самаго Бога і ўсіх святых. І ўжо потым Бог прызначае кожнаму святому парадак яго праходжання, што адпавядае пачатку разгортвання гадавога каляндарнага кола, а па сутнасці разгортванне самога часу, паколькі ў «выраі» ўсе часы (святы) знаходзяцца яшчэ «адначасна» ў адным месцы. Гэта, так бы мовіць, каляндарная мадэль «вечнасці».

Каляндар як семіятычная мадэль свету рэпрэзентуе ўвесь Космас у яго цэльнасці. Прычым каляндар мадэліруе Сусвет у яго дынамічным аспекце ў адрозненне, напрыклад, ад мовы, якая рэпрэзентуе статычную (структурную) мадэль свету дадзенай культуры. Нездарма ў пашыранай загадцы пра каляндарны год апошні загадваецца праз вобраз дрэва («Дуб-дубавік, 12 галінак, на кожнай галіне 4 гняздзіны, у кожнай гняздзіне па 7 птушанят, кожнае мае свае імя. Хто адгадае, што за сям'я?» [Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобласць 1989: 174]). Няма сумневу, што гэта так званае «Сусветнае дрэва», якое, будучы іншым уяўленнем «Сусветнай восі» (*axis mundi*), таксама рэпрэзентуе цэльнасць Космасу. Яшчэ больш выразна «каляндарнасць» уяўлення пра Сусветнае дрэва выступае ў адной вельмі пашыранай формуле беларускіх замоў, а менавіта: «Стаіць дуб пры дарозе на дванаццаць каранёў, на дванаццаць какатоў, на дванаццаць вярхоў. А ў том дубе дванаццаць чэмязявых гняздоў, а ў тых гняздох па дванаццаць пціц». Тут цікавае і адлюстраванне трохчасткавай структуры Космасу (Верх, Сярэдзіна і Ніз), і адлюстраванне года з дванаццаццю лунарнымі месяцамі. Але паколькі каляндарнай свядомасці характэрныя ўяўленні пра ізаморфнасць розных каляндарных цыклаў (суткі, тыдні, месяцы, гады і больш буйныя касмалагічныя цыклы), то той жа вобраз Сусветнага дрэва можа сімвалізаваць лунарны месяц («На сінім моры стаіць дуб на *дваццаць восем* (або *трыдзевяць*) сукоў, на тым дубі сядзіць арол на дваццаць восем вачэй, на дваццаць восем вушэй – далёка відаець, далёка слыхаець…») або тыдзень («У лесе на верасе стаіць дуб, на том дубе сем какатоў, у тых какатах сем калубеняй, у тых калубенях лялькі і мамкі»). Гэты вобраз уваходзіць і ў статычную мадэль, якая тым не менш адлюстроўвае фазы касмагенезу, напрыклад: «На моры камень, на зёмлі дуб, на небі месяц», дзе «камень на моры» рэпрэзентуе пачатковую фазу касмагенезу – з'яўленне «пачатковай неаднароднасці» ў першасных водах, дуб – фазу ўтварэння дуальнай, а затым тэрнарнай структуры Космасу (адзяленне

Неба ад Зямлі) і Месяц – далейшае структураванне Неба і з’яўленне новага (некасмаганічнага) пакалення персанажаў (багоў).

З разгледжанага вышэй можна зрабіць выснову, што каляндар уяўляе не столькі больш ці менш зручнае начынне для ліку часу, але і вельмі складаную семіятычную сістэму са сваім адмысловым віртуальным касмалагічным тэкстам. Дзеля гэтай яго асаблівасці каляндар аказваецца вельмі каштоўнай крыніцай для рэканструкцыі светапоглядных сістэм, асабліва ў культурах, пісьмовае дакументаванне якіх адбылося вельмі позна, як гэта мела месца ў выпадку з традыцыйнай (народнай) беларускай культурай. У такіх выпадках часта толькі мова і каляндар даюць найбольш надзейныя матэрыялы для пранікнення ў вельмі архаічныя пласты культуры, ад якіх да нашага часу даходзяць толькі рэшткі матэрыяльнай культуры (археалагічныя матэрыялы), па большай частцы «немыя», што датычыць светапогляду насельніцтва, якое іх пакінула.

7. Архаічнае права і традыцыйная правасвядомасць

Усялякая культура адметная перадусім тым, што ў ёй падлягае перадачы, г. зн. зместам і ўтваральнымі прынцыпамі. У гэтай перспектыве можна цалкам пагадзіцца з прапановай замены самога тэрміна «традыцыйная культура» ў дачыненні да культур пэўнага тыпу тэрмінам «тэсматычная культура», абагульняючы значэнні грэчаскага слова *thesmos* – старая завядзёнка, асвечаная даўнінай і звычайна не пісаная, святы закон, закон, усталяваны багамі [Санько 1994a:105–106]. Права – адзін з падставовых складнікаў чалавечай культуры наогул і традыцыйнай культуры ў прыватнасці. Традыцыйнае (звычаёвае) права непасрэдна звязанае з канстытутыўнымі элементамі міфа-паэтычнай мадэлі свету.

У даўніх міфах як прадуктах калектыўнага несвядомага ўтрымліваюцца ўяўленні пра належнае і забароненае, прысутнічаюць «першавобразы» і «першанормы» сацыяльных паводзін. Для міфалагічнай свядомасці чалавек – не аўтаномная адзінка, а частка роду, які сам ёсць адным з элементаў касмічнага светаладу. Нарматыўна-рэгулятыўная функцыя міфалогіі, якая ўлучала як тлумачэнне свету, так і падтрыманне сацыяльнага парадку, мела патройную скіраванасць. «Першанормы» рэгулявалі дачыненні паміж індывідамі, паміж індывідамі і родам, а таксама паміж родам і Космасам. У міфа-паэтычнай карціне свету навакольная рэ-

чаіснасць успрымалася як цэлае, дзе кожны элемент, кожная частка мелі сваё пэўнае месца. На гэтым грунтавалася адчуванне ды ўсведамленне ўстойлівасці і заканамернасці ўсяго існага. «Гэтак было, так ёсць і так павінна быць заўсёды» – характэрны імператыў, які прысутнічаў у старажытных міфах большасць народаў свету.

Маючы нарматыўныя структуры і відавочна выяўленую рэгулятыўную функцыю, міфалогія выступала ў якасці інструмента сацыяльнага кантролю за паводзінамі індывідаў, удзельнічала ва ўсталяванні парадку і стабільнасці ўнутры традыцыйных грамадстваў. Традыцыйная свядомасць досыць рана ўсвядоміла тое, што чалавеку далёка не ўсё дазволена ў гэтым свеце, што існуюць абсалютна непарушныя забароны, пра існаванне якіх трэба ўвесь час нагадваць кожнаму новаму пакаленню. Для гэтага ўжываўся канструктыўны патэнцыял эмоцыі страху. Трывалая ўкарэненасць страхаў у эмацыйных і несвядомых структурах псіхікі дазваляла чалавеку супрацьстаяць спакусам парушаць іх дзеля дасягнення якой-колечы мэты. Міфалогія выконвала функцыю, якую пазней, з развіццём цывілізацыі і правасвядомасці, пачне выконваць такая частка прававой нормы, як санкцыя, што таксама апелюе да выратавальнай эмоцыі натуральнага чалавечага страху [Бачинин 2001:300].

У новых сацыяльна-гістарычных умовах многія «першанормы» набылі новае жыццё ўнутры разнастайных форм рэлігійнай, маральнай і прававой свядомасці. Нарматыўнасць міфалогіі, якая пашыралася ў розных абсягах культуры, у значнай меры сканцэнтравалася ў правасвядомасці.

Міфалогія сілкуе матывацыйныя механізмы грамадскай і індывідуальнай свядомасці энергіяй упэўненасці ў слушнасці і апраўданасці законапаслухмяных паводзін. Пры гэтым матывацыйныя структуры дэтэрмінуюць уздзеянне не звонку, а знутры, з глыбінь уласнага несвядомага, дзе лакалізаваныя даўнія культурныя архетыпы, якія перадаюцца ў спадчыну ад пакалення да пакалення.

Нарматыўныя пачаткі, якія змяшчае міфалогія, прадвызначаюць асаблівасць норм маралі і права, што паўстаюць на іх аснове. Уяўленне пра звод прававых пастаноў (законаў) як адлюстраванне нейкага больш агульнага няпісанага боскага закону, рэалізацыяй якога ёсць гэты закон, ужо вызначае нейкі ўзор, які нярэдка (а ў архаічных традыцыях амаль заўсёды) мае абгрунтаванне і матывіроўку ў адпаведным міфе. У прыватнасці, Вяч. Ус. Іванаў

і Ул. М. Тапароў заўважаюць, што ў індаеўрапейцаў «прадправавы» комплекс узнік «вакол асноўнага міфа, які якраз і апісвае першае парушэнне нейкага ўсталяванага традыцыяй парадку, пакаранне таго, кто парушыў парадак, парушыў традыцыю, і выпраўленне недахопу. Гэты *casus primus* і мог паслужыць аб'ектам першых «прадправавых» меркаванняў і заключэнняў» [Иванов, Топоров 1978:223].

У гэтым сэнсе любое злачынства з'яўлялася, паводле ідэі, злачынствам супраць сусветнай гармоніі, або раўнавагі, якое парушае не толькі сацыяльны парадак, але закранае і прыродную сферу. Такую злучанасць сацыяльнага і натуральнага можна аднесці да рэканструяванага тэксту (пераважна на матэрыялах беларускай, літоўскай і латышскай традыцый) агульнаіндаеўрапейскага «асноўнага» міфа пра касмаганічнае змаганне бога навальніцы Перуна (літ. *Perkūnas*, лат. *Pērkōns*, прус. *Perkuns*) і яго змеепадобнага саперніка Вялеса (літ. *Velnias* < **Velinas*, лат. *Velns, Vels*) [Иванов, Топоров 1974]. У самым агульным выглядзе ў гэтым міфе гаворыцца аб першым парушэнні *status quo*: сапернік бога (Грымотніка) выкрадае яго жонку (або сімвалы, ёй міфалагічна эквівалентныя: розныя ўвасабленні багацця, найперш статак жывёлаў, у выніку чаго знікае ўрадлівасць, замыкаюцца воды, сохнуць расліны, жывёлы перастаюць пладзіцца). Наступнае развіццё дзеяння звязана з узнаўленнем *status quo* і пакараннем парушальніка богам [Иванов, Топоров 1981:22]. У астранамічным кодзе гэтаму матыву адпавядае тэма «пакарання Месяца» праз пазбаўленне яго богам навальніцы пачатковай цэльнасці за парушэнне ўсталяванага нябеснага ладу і парушэнне забароны на інцэстуальны шлюб [Цивьян 1988:228–238; Санько 2006:316–319].

Да агульнаіндаеўрапейскай даўніны адносіцца вельмі важнае рэлігійнае і філасофска-прававое паняцце «парадку». У індаеўрапейскіх мовах яно прадстаўленае аднакарэннымі словамі: вед. *r̥tá* «касмічны закон, які кіруе сусветам і абсягам чалавечых дачыненняў», авест. *aša* (*arta*) «справядлівае, праўдзівае», ст.-перс. *arta-* «закон, права, святое права», лац. *ritus* «абрад, звычай», параўн. і блр. *парадак*, *рад* (апошняе асабліва ў сувязі з юрыдычнай формулай, вядомай у тым ліку і ў некаторых фальклорных тэкстах, кшталту «Суды судзіць, рады радзіць»).

«Парадак» – падставовая катэгорыя прававой, а таксама рэлігійнай і маральнай свядомасці індаеўрапейцаў, якой падпарадкаваныя як уладкаванне Сусвету, рух нябесных свяціл, змена гадавога

цыкла і хада часу, так і дачыненні паміж багамі ды людзьмі і, нарэшце, самі чалавечыя дачыненні. «Парадак» уяўляўся як рэлігійная і прававая аснова ўсяго грамадства, без якога запанаваў бы хаос. Канцэпцыя «парадку» ў сваім вызначальным уздзеянні на узаемадачыненні і паводзіны людзей выступала як маральна-прававы закон. У кантэксце ўзнікнення і эвалюцыі розных падыходаў да разумення права яе можна характарызаваць як міфалагічную версію універсальнага натуральнага права [Топоров 1981:139–156; Бенвенист 1995:299–300], якое яшчэ не ведала выразнага падзелу паміж рэлігійным і секулярным (г. зн. таго, што сёння акрэслілі б свецкімі тэрмінамі права і маральнасці).

Можна меркаваць, што ў найдаўнейшым беларускім традыцыйным праве таксама існавала архаічная непадзельнасць паняццяў права, справядлівасці і закону. Права, праўда, справядлівасць, як і закон, што іх увасабляе, мелі боскае паходжанне, сыходзілі непасрэдна ад Бога, параўн.: *Божая праўда*, *Божы суд* [Иванов, Топоров 1978:235]. Сакралізацыя нарматыўных і прававых пачаткаў уладкавання сацыяльнага жыцця забяспечвала выкананне і пільнаванне спрадвечных звычаяў.

Можна таксама меркаваць пра захаванасць у нашым традыцыйным праве слядоў вядомага ў многіх культурах народаў Еўропы падзелу права на «боскае» і «чалавечае»: лац. *fas* і *jus,* старагрэч. *thesmos* і *nomos*, слав. *суд* і *ряд* (параўн. характарыстыку лютага пана з беларускага падання: «Не баяўся ён ні боскага, ні людскога суда» [Легенды і паданні 1983:№ 336]). У славянскіх мовах паняцце суда мае разгорнутую семантыку, звязаную з падставовымі момантамі чалавечага жыцця: слав. *судьба* як персаніфікацыя чалавечага лёсу, долі; выразы кшталту рус. «Идти к суду Божию» (ісці пад вянец), у сувязі са шлюбнай тэматыкай параўн. эпітэт *суджаны* «той, хто прызначаны лёсам, каханы»; укр. прымаўка «до віку, до суду» (да смерці); чэшск. і слав. *sudit dĕteta* «вызначэнне лёсу дзіцяці, таго, якой ён памрэ смерцю» і г. д. [Потебня 2000:391–392]. У чэшскіх казках маці Сонца называлася *Судзіцай*, з чым стасуецца прымаўка «Дожидайся Солнцевой матери, Божие суда». А. М. Афанасьеў таксама звяртаў увагу на атаясамленне лёсу з Божым судом і маці Сонца [Афанасьев 1996:253–263].

Індаеўрапейская мадэль суладнага існавання свету і належнага выканання сусветнага закону вымагала спецыяльнай «арганізацыі» – трохфункцыянальнага падзелу грамадства, дзе прадстаўнікі першай функцыі (святары) кіравалі і выконвалі рэлігійныя абрады,

другой (ваяры) – змагаліся ды баранілі супольнасць, а трэцяй – (земляробы і жывёлагадоўцы) працавалі і займаліся вытворчасцю [Дюмезиль 1986; Haudry 1998:38–35]. Такі варыянт «грамадскай дамовы» найбольш эфектыўна забяспечваў гармонію, патрэбную для правільнага функцыянавання Космасу, таксама як і грамадства. Ёсць досыць надзейныя падставы меркаваць, што і найбольш паказальныя сведчанні беларускай традыцыі цалкам адпавядаюць гэтай мадэлі. У якасці прыкладу можна прывесці наступны тэкст зімовага каляндарнага цыкла:

У пана, пана вумная жана,
Да й закупіла да тры гарады:
Першы горад – да ўсё з панамі,
Другі горад – да ўсё з казакамі,
Трэці горад – да ўсё з мужыкамі.
А й з панамі – суды судзіці,
А з казакамі – піва варыці,
А з мужыкамі – поле араці...

[Зімовыя песні 1975:№ 287]

Беларускі тэкст адметны не толькі прыкметамі наяўнасці трохчасткавага падзелу, але і згадкай судовых функцый, якія ў традыцыйных грамадствах былі выключнай прэрагатывай служыцеляў культу – святароў – прадстаўнікоў найвышэйшага стану (у прыведзеным тэксце ім, відаць па ўсім, адпавядаюць «паны», ваярам – «казакі», а вытворцам – «мужыкі»).

Агульнаіндаеўрапейскім прававым уяўленням адпавядае таксама бінарная апазіцыя, прадстаўленая ў славянскіх мовах асновамі **pravъ*/**krivъ*, дзе прамое, правільнае атаясамляецца са справядлівасцю, законам і ўпарадкаванасцю, а крывое з парушэннем закону ды адхіленнем ад нормы [Бенвенист 1995:252; Иванов, Топоров 1978:234–236]. З іншага боку, гэтая апазіцыя стасуецца з вялікім матэрыялам, які пацвярджае амаль універсальны характар сакральнай або магічнай ролі нестандартнага члена супрацьпастаўлення, напрыклад *крывога*, а не прамога, *левага*, а не правага [Иванов, Топоров 1980:27–29]. Адхіленне ад нормы (крывізна) можа быць як у дрэнны бок, так і мець станоўчы сэнс. Як адзначаецца ў сувязі з сакральнай семантыкай *крывізны*, менавіта яна гарантавала тое дабро, дабрабыт, поспех, якія на звычайных шляхах былі недасягальныя; тое, што кепска для простых людзей, можа быць добра для багоў і «іх вуснаў» – святароў [Топоров 1990b:73–74] (параўн. вядомую бел. прымаўку «кажы крыва – будзе проста»). Апошняя

акалічнасць адбілася на спецыяльнай тэрміналогіі, звязанай у балцкай і, відаць, у беларускай дахрысціянскай традыцыі з рэлігійнай сферай: прус. *Krive* «вярхоўны святар», літ. *krivis*, *krivė*, *krivaitis*, лат. *krīvs* «святар», літ. *krivūlė*, *krivė* «скрыўленае на канцы жазло святара; сімвал злучанай пэўнай рэлігійнай традыцыяй тэрытарыяльна-сваяцкай грамады» і інш. [Топоров 1984: 196–205].

Унікальнае сведчанне існавання падобных святарскіх карпарацый і выканання імі судовых функцый змяшчаецца ў грамаце вялікага князя літоўскага, дзедзіча крэўскага, віцебскага, полацкага і інш. Альгерда, захаванай у спісе 1451 г., дзе гаворыцца: «Кгды в паньстве нашом литовском, земяне наши господарске трудность мають в росправе межи себе в спорах и нестатках вшеляких, сумежных кривдах и покривдженях, для немения або одлеглости Кревов, терпять або терпити дають другим обиды, настия, напасти, прото мы господар уставуем, ижбы от толь хоружии нашии в хоружствах своих у Великом Княжстве Литовском, таковыи спорности, то само яко Кревове с тоюж моцою судили и суды свои в дело вводили, кром одзыву, а одзыв по ваге речи и обычаю давному идеть до нас господаря» [Prochaska 1904:485–486; Būga 1958: 179; Віцязь 2002:100–101]. Тут, як відаць, слова «крэвы» ўжытае, па-першае, тэрміналагічна і, па-другое, зусім не ў двухсэнсоўным кантэксце.

Захоўваюцца таксама пэўныя звесткі пра пашырэнне юрысдыкцыі пруска-літоўскага першасвятара Крыве-Крывайціса, у тым ліку і на тэрыторыю будучай Беларусі. Паводле сярэднявечнай ананімнай «Царкоўнай гісторыі», сан гэты быў «некалі вельмі істотны ў справах святых і судовых ва ўсёй зямлі літоўскай: Прусіі, Літве, Жамойці, Куроніі, Зэмгаліі, Лівоніі, Латгаліі і нават у землях крывіцкіх русаў (Kreviczensium Russorum)» [Narbutt 1835: 438]. У сувязі з гэтым варта згадаць і найпраўдападобнейшую этымалагічную версію паходжання наймення найбольшага протабеларускага племя – крывічоў, звязаную з тытулам балцкіх святароў (літ. *krivis*, *krivė*, *krivaitis* і г. д.). Дзеля гэтага нават, як нядаўнаадзначыў У. М. Тапароў, «крывічы могуць асэнсоўвацца як пэўнага кшталту левіты, племя жрацоў, святароў» [Топоров 1990:89].

Памяць пра дзейнасць святароў-крэваў, якія ажыццяўлялі рэлігійныя і юрыдычныя функцыі, захоўвалася, як можна меркаваць, на працягу досыць доўгага часу. Апрача ўсяго, гэта выяўляецца ў тапаграфічнай наменклатуры, у прыватнасці ў назовах

беларускіх і літоўскіх населеных пунктаў з асновай *крыў-*. Цалкам магчыма, што «крыўскія» тапонімы маюць дачыненне да колішніх рэгіянальных або міжрэгіянальных святых месцаў ды месцаў, дзе адбываліся адмысловыя сходы, вядомых яшчэ ў племянны перыяд [Vaitkevičius 2003:204]. Адно з такіх месцаў апісаў у канцы XIX ст. Ф. Пакроўскі пры мяст. Гарадок (цяпер Маладзечанскі р-н Мінскай вобл.). Паводле звестак, атрыманых ад мясцовага лесніка, у былым маёнтку Даўцэвічы, у лясным урочышчы Велішкі было некалькі курганоў, якія тамтэйшыя людзі ўважалі за магілы жрацоў-«крэвейтаў». Самую ж мясціну з капцамі менавалі Крыве [Покровский 1893:77].

Праўдападобна, што ў Сярэднявеччы падзел на даволі невялікія акругі – крывулі-копы (параўн. літ. *krivūlė*) – быў для Беларусі і Літвы з'явай звычайнай (менавіта ў межах гэтых акруг дзейнічалі вядомыя копныя суды, якія кіраваліся звычаёвым правам). Ёсць падставы бачыць сляды такога даўняга падзелу ў выслоўях кшталту «сем вёрст – не крывуля», якія, магчыма, адлюстроўваюць і прасторавыя памеры былых акруг. Прынамсі, гэта добра карэлюецца са звесткамі пра тое, што дзейнасць кожнай капы (капавішча, або копішча) пашыралася на ўсе чатыры бакі на чатырнаццаць вёрстаў [Шкялёнак 2003:204]. Параўн. таксама: «Багаты двор // На сямі вярстах, // На васьмі стаўбах…» (у каляднай песні з даволі выразным рытуальным кантэкстам) [Зімовыя песні 1975:№ 199].

Копныя суды ўважаюцца за адзін з найдаўнейшых інстытутаў юстыцыі, у дзейнасці якога захоўваліся многія архаічныя рысы [Юхо 1992:120–121; Юхо 1999]. У прыватнасці, гэта тычыцца парадку абрання суддзяў – копных мужоў і копных старцаў, які рэгуляваўся звычаёвым правам. У грамаце каралевы і вялікай княгіні Боны, выдадзенай у 1544 г. па скарзе сялян Усвятскай воласці, было запісана: «В них есть обычай стародавний, што они сами старца межи собою выбирають... Ино мы на их чолом битье тепер то вчинили иж они старца межи собою выбранного мають там мети и водлуг давного звыклого их обычая маються в том справовати и радити» [Вішнеўскі, Юхо 1998–2001:89–90].

Выкананне судовых функцый у традыцыйным грамадстве было пачэсным абавязкам. Веданне звычаяў і аўтарытэт, якія дазваляюць вырашаць юрыдычныя спрэчкі, выступаюць у валачобных песнях прыкметамі ідэальнага гаспадара, якога абіраюць на судовыя пасады:

А на вуліцы да на шырокай,
А на мураве да на зялёнай
Ляжыць бруссе да цясовае,
А на тым бруссі да мужы сядзяць,
Да мужы сядзяць, мужы чэсныя,
Да радзяць раду, раду добрую,
Раду добрую валачобную:
Да каго ж мы будзем абіраць войтам?
Абяром войтам слаўнага пана,
Слаўнага пана, [пана] Васіля.
Ен жа ўмеець да суды судзіць,
А суды судзіць, судовыя браць.

[Валачобныя песні 1980:№ 39]

З дзейнасцю старажытных судоў звязаныя таксама звесткі пра некаторыя культавыя мясціны, шанаванне якіх бярэ пачатак з дахрысціянскіх часоў. Згодна з паведамленнем А. Кіркора, недалёка ад Ліды ля в. Дайнава захаваўся вялікі камень, на якім, паводле слоў мясцовых жыхароў, каралі злачынцаў, а мясціна Сямірадцы ў Тураве атрымала свой назоў ад таго, што там сем старцаў судзілі і радзілі тураўцаў [Живописная Россія 1882:13, 379].

Грамадства тэсматычнай культуры – грамадства звычаю і звычаёвага права, якія праз сваё «натуральнае» паходжанне, спадчынную пераемнасць і выпрацаваную шматгадовым ужываннем адпаведнасць патрэбам гэтага грамадства выконваюць у ім ролю канстытуцыйнай асновы і універсальнага нарматыўнага рэгулятара. Шмат кім з даследчыкаў адзначаецца, што звычай, звычаёвая прававая норма часта ўяўляюць нейкае сінкрэтычнае адзінства розных з’яў і значэнняў. Так, напрыклад, індыйская *dharma* можа ахопліваць шмат паняццяў і адценняў іх значэння: цноту, праўду, закон, справядлівасць, права, доўг, правасуддзе, рэлігійную мэту і рытуал, звычай, законную ўстанову, правіла і г.д. [Законы Ману 1960:10]. Звычаёвая норма, як правіла, мае сакралізаваны статус, а яе пільнаванне засцерагае грамаду ад благіх наступстваў: «Звычай устанавіў Бог; от затым трээ дзяржацца звычая, калі хочэш, каб Бог не пакараў. Хоць жэ кажуць, што ўсялякія людзі маюць свой звычай, бо што сяло, та нораў, што галава, та розум, а што край, та звычай, але ўсё ж людзі трымаюцца таго звычая, як пайшоў от дзядоў да прадзедаў, бо яго ўстанавіў сам Бог» [Сержпутоўскі 1998:121].

У звычаі ўвасабляецца не толькі доўг, усеагульны і абавязковы для ўсіх галоўны закон, але і форма дачыненняў, вобраз дзеяння,

перакананне і разважанне над асновамі суладнага быцця (тут адмыслова звернем увагу на выяўленую ідэю правасвядомасці) [Нерсесянц 1983:31]. «Звычай, – адзначаў Т. Кіп, – з'яўляецца не толькі крыніцай спазнання народнай правасвядомасці, якая можа сама ў сабе ствараць прававую норму. Ён аказваецца таксама фактам, які абгрунтоўвае прававую норму. Безумоўна, гэта тычыцца толькі прававых звычаяў, прававых правоў, г. зн. такіх звычаяў, з якіх вынікае, што згодныя з імі ўчынкі здзяйсняюцца ў імя права. У свядомасці народа ўвесь час змешваецца тое, што фактычна з'яўляецца правам, з тым, што мусіць быць правам» [Кипп 1908:18–19].

Існаванне мясцовага звычаёвага права і лакальных судовых інстытутаў можна назваць адной з істотных прыкмет традыцыйнага права, якое ў гэтым сэнсе адрознівалася ад больш цэнтралізаванай дзяржаўнай судовай сістэмы і уніфікаванага пісанага права. На гэта звяртаў увагу яшчэ аўтар «Аповесці мінулых гадоў»: «имяху ... обычаи свои и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав» [Повесть временных лет 1:14]. Падобная гетэрагеннасць законаў і звычаяў, угрунтаванасць іх у даўніх міфалагічных уяўленнях не маглі не выклікаць і рэзкай ацэнкі з боку прапаведнікаў хрысціянскай рэлігіі, якая абвяшчала адзіны універсальны боскі закон для ўсіх народаў замест старажытных звычаяў, характарызаваных як «звярыныя». Зрэшты, згодна з уяўленнямі рускага летапісца, напрыклад, крывічы належалі да найбольш зацятых прыхільнікаў апошніх: «Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании, не ведуще закона Божиа, но творяще сами собе закон» [ПСРЛ-2:10].

Між тым пашырэнне хрысціянскай ідэалогіі, у тым ліку і ў прававой сферы, не магло хутка і радыкальна змяніць усю светаглядную парадыгму. Як даводзіць Г. Лаўмяньскі на прыкладзе славянскіх плямёнаў, прымаючы хрышчэнне, княжацкая адміністрацыя пазбягала сумнеўных механічных рашэнняў і намагалася схіліць да законнага прыняцця новай веры ў адпаведнасці з традыцыяй успрымання рэлігіі як аднаго з элементаў племяннога права [Ловмянский 2003:207]. Адметнасць беларускай сітуацыі выяўляецца ў тым, што на Полаччыне ў XI–XII стст. у адрозненне ад усходнеславянскіх абшараў так і не адбыўся акт хрышчэння, інспіраваны князямі (напрыклад, Кіеў – 988 г., Ноўгарад – 990 г.), а хрысціянізацыя як павольны працэс узаемадзеяння новай рэлігіі і трывалых язычніцкіх традыцый афіцыйна была ўхвалена ў Полацку толькі ў пачатку XII ст., што надалей спрыяла ўзнікненню архаічных (*propaganus*) форм праваслаўя, якія і ў XIX ст.

спрыялі захаванню язычніцкага зместу ў фармальна ахрышчанай культуры Беларусі [Лобач 1996:51].

Традыцыйнае права, якое адлюстроўвала архаічныя асновы касмалагічнага светагляду, доўгі час заставалася пераважнай формай нарматыўнага рэгулявання чалавечых і грамадска-палітычных дачыненняў. Дзяржаўная ўлада як «рускага», так і «літоўскага» перыяду нашай гісторыі імкнулася да інкарпарацыі звычаёвага права ў якасці асноўнай крыніцы пісанага права. Інтэнсіўнаму развіццю пісанага права і яго кадыфікацыі спадарожнічала пільнаванне імператыва, шматкроць пацверджанага прадстаўнікамі найвышэйшай улады: «новин не уводим, а старины не рухаем». Захаванне даўніх норм звычаёвага права гарантавалася спецыяльнымі граматамі, выдаванымі жыхарам асобных мясцовасцей. У адной з іх, атрыманай полацкімі месцічамі ад вялікага князя літоўскага ў 1499 г., у прыватнасці, гаварылася: «Суды маеть судити наместник наш Полоцкій с старшими бояры Полоцкими, водлуг давного обычая» [Полоцкие грамоты 1977:111].

Традыцыйнае (звычаёвае) права разам з рэцэпцыяй найлепшых узораў еўрапейскай прававой культуры не толькі спрыяла ўдасканаленню ўласна юрыдычнай тэхнікі і сістэмы права ў эпоху, вядомую як «залаты век» беларускай гісторыі, але таксама было істотным фактарам фарміравання асноўных кірункаў філасофска-прававой і грамадска-палітычнай думкі Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай.

3
глава

НА СКРЫЖАВАННЯХ КУЛЬТУРНЫХ ПЛЫНЯЎ: ПРАБЛЕМА ВЫТОКАЎ БЕЛАРУСКАЙ СЯРЭДНЯВЕЧНАЙ ФІЛАСОФІІ

1. Русь і візантыйска-балгарская тэалагічная і філасофская традыцыя: праблема вучнёўства

У 988 годзе, як абвяшчае летапіс, Русь прыняла хрысціянства. На яе абшарах пачала фарміравацца якасна новая культура, заснаваная на хрысціянскіх канонах і прынцыпах. І калі ў гістарычным плане гэты факт не выклікае асаблівых пярэчанняў, то разгляд яго ў шырокім светапоглядным кантэксце са ўсёй відавочнасцю выяўляе надзвычайную змястоўную складанасць дадзенай падзеі. Тысячагадовы досвед духоўнага развіцця чалавечай цывілізацыі сведчыць, што акт падобнага светапогляднага значэння ні ў якім разе не быў аднамаментным, а з'яўляўся вынікам доўгага і складанага працэсу ўзаемадзеяння культур, ідэалогій, розных карцін свету. Таму ў кантэксце філасофскага аналізу пытанне аб прычынах выбару, характары і вытоках старажытнарускага хрысціянства з'яўляецца пытаннем велічэзнай складанасці.

Вядома, што ў эпоху ранняга феадалізму еўразійскі кантынент уяўляў сабой адзіную гандлёвую прастору, у рамках якой ажыццяўляліся шырокія эканамічныя сувязі паміж Усходам і Захадам, Поўначчу і Поўднем. За караванамі купцоў у гэтай прасторы бесперапынна перамяшчаліся місіянеры рознага кшталту, прыналежныя да розных канфесій і рэлігійных кірункаў. Больш за тое, нягледзячы на надзвычайную павольнасць руху, агромністая прастора ад Брытаніі да Тыбета ў разгляданы перыяд была прасторай вольнага перамяшчэння ідэй. Яны фарміраваліся ў рамках розных канфесій і рэлігійных напрамкаў, але тыя або іншыя мысліцелі ўспрымалі і развівалі іх далей, не зважаючы на сваю канфесійную прыналежнасць. У гэтай сувязі можна казаць аб адзінай сярэднявечнай айкумене, калі, амаль як у цяперашнюю эпоху глабалізацыі, разумовая дзейнасць ажыццяўлялася на вельмі шырокай геаграфічнай прасторы. У гэтай вялікай філасофскай працы быў яшчэ адзін цікавы момант – адзіныя крыніцы. Да гэтых крыніц,

найперш, адносіцца антычная філасофія (пераважна працы Платона і Арыстоцеля), а таксама той светапоглядны комплекс, які змяшчаўся ў кнігах Старога і Новага Запавету. Зразумела, прадстаўнікі розных канфесій акцэнтавалі ў інтэрпрэтаваным матэрыяле тыя моманты, якія ў той або іншай ступені адпавядалі духу той або іншай рэлігіі. Але з іншага боку, можна сказаць і адваротнае: самі падставовыя ідэі рэлігій, якія існавалі сумесна (мы маем на ўвазе хрысціянства, іудаізм і мусульманства), пранікалі адна ў адну. Працэс гэты мае сваю гісторыю і выяўляе тэндэнцыю да згасання прыкладна да канца XII ст.

Калі мы будзем разглядаць культуру Кіеўскай Русі, то ў нас няма дастатковых падстаў сцвярджаць аб наяўнасці яе ўлучанасці ў апісаную намі айкумену. Складана растлумачыць прычыну такога становішча рэчаў. Але мы далучаемся да меркавання Д. С. Ліхачова і Л. М. Гумілёва, што ў выпадку з філасофскай і светапогляднай асновай гэтай дзяржавы мы бачым хутчэй феномен вучнёўства, чым раўнапраўнага супрацоўніцтва. Аднак вышэйпрыведзеныя сцвярджэнні, вядома, не з'яўляюцца доказам той тэзы, што сам працэс выбару рэлігіі не меў для Кіеўскай Русі якоганебудзь вызначальнага значэння, нават ва ўмовах існавання адзінай айкумены.

Дэміфалагізаваная праслойка старажытнарускага грамадства мела перад сабой чатыры асноўныя парадыгмы: іудзейскую, мусульманскую, усходнехрысціянскую і заходнехрысціянскую. Менавіта паміж імі ажыццяўляўся рэальны выбар канфесій, а тым самым і агульных светапоглядных прынцыпаў у дачыненні да быцця. Вядома, што быў абраны прамежкавы варыянт, з аднаго боку, адносна свабодны ад татальнай нарматыўнасці існавання чалавечай асобы, уласцівай ісламу і іудаізму, а з іншага – варыянт, які імкнецца да саборнасці і сафійнасці і выступае ў некаторым дысанансе з апостальскімі запаветамі, узятымі на ўзбраенне рымскакаталіцкай царквой. Ён арыентаваўся на індывідуальную свабоду асобы, на суб'ектыўную маральную ацэнку, незалежнасць царквы ад дзяржаўных структур. Скіраванасць на Візантыю была выклікана цэлым комплексам прычын не толькі светапогляднага, але і палітычнага плана. Яна ў рэшце рэшт вызначыла далейшую скіраванасць духоўнага развіцця старажытнарускага грамадства, той канкрэтны комплекс вербальнай і невербальнай культуры, які стаў, разам з язычніцкай спадчынай старажытных славян, адпраўным пунктам развіцця айчыннай філасофіі. Успрыняты праваслаўна-

візантыйскі светапогляд не можа быць разгледжаны як нейкі адназначны комплекс, бо ўтрымоўваў у сабе шэраг кірункаў, якія пастаянна канкурыравалі паміж сабой. Кіеварускія кніжнікі маглі знайсці тут ідэі маніхейства і ісіхазму, канцэпцыю імператарскай улады, арыентаванасць на кнігу як аб'ектыўную і асноўную крыніцу ведаў, падкрэслівалі цікавасць да праблемы Богапазнання.

Кола перакладной літаратуры было досыць шырокае. Гэта ў асноўным літаратура рэлігійнага зместу, дзе першае па значэнні месца належала кнігам Старога і Новага Запавету. Старажытнарускае духавенства мела і значную колькасць набажэнскай літаратуры, строга вызначаны набор, які павінен быў быць у кожнай царкве і без якога было немагчыма адпраўленне службы. Асобна можна вылучыць распаўсюджанне кніг тэолага-дагматычнага зместу, у якіх раскрываліся прынцыпы хрысціянскага веравучэння і хрысціянскай маральнасці, даваліся тлумачэнні біблейскіх кніг. Да іх адносяцца сачыненні Іаана Дамаскіна, Іаана Экзарха Балгарскага, павучанні Кірылы Іерусалімскага, словы Афанасія Александрыйскага, павучальныя сачыненні Афанасія Сінаіта і Анціоха Іерусалімскага.

Вялікую папулярнасць і шырокае распаўсюджанне на Русі атрымалі пропаведзі. У шматлікіх спісах існавалі «Словы» Іаана Златавуста, Грыгорыя Багаслова, Яфрэма Сірына, Фёдара Студыта. З вытрымак сачыненняў айцоў царквы і антычных аўтараў быў складзены зборнік «Пчала». Існавалі таксама зборнікі аповесцей аб знакамітых падзвіжніках хрысціянскай веры, так званыя патэрыкі; былі перакладзены з грэчаскай мовы жыціі святых, апокрыфы, якія распавядалі пра персанажаў біблейскіх кніг, а таксама хрысціянскіх святых. Да часу Яраслава Мудрага адносіцца пераклад і з'яўленне на Русі першых помнікаў візантыйскай хранаграфіі, якія знаёмяць старажытнарускіх чытачоў з хрысціянскай канцэпцыяй гісторыі, а таксама змяшчаюць шырокія звесткі па гісторыі Усходу, антычнага свету і Візантыі. Гэта хронікі Георгія Амартола, Іаана Малалы і інш. Параўнальна рана быў ажыццёўлены пераклад, які меў выключна высокі аўтарытэт у хрысціянскім свеце, «Гісторыі іудзейскай вайны» Іосіфа Флавія. Асаблівага згадвання заслугоўвае «Ізборнік 1073 года», перапісаны для князя Святаслава балгарскімі кніжнікамі з грэчаскага пратографа. У гэтым зборніку быў змешчаны і філасофскі трактат, прысвечаны тлумачэнню асобных фрагментаў арыстоцелеўскай дыялектыкі. З твораў свецкай літаратуры можа быць адзначаны раман «Александрыя», прыгодніцкі

твор элінскай эпохі, у аснову якога была пакладзеная біяграфія Аляксандра Македонскага.

Візантыйскае праваслаўнае светаадчуванне фарміравалася ў складаным працэсе, які аб'ядноўваў безумоўнае прыняцце асноўных прынцыпаў хрысціянскага светатлумачэння, этычнай канцэпцыі са сталасцю ўсведамлення і адчування высокага духоўнага здабытку антычнай філасофскай традыцыі. Ці не адгэтуль шматлікія пошукі патаемнага сэнсу ў біблейскіх тэкстах, разуменне якога даступна толькі дасведчаным. Прынамсі, такое злучэнне прыняло да паступовага ачышчэння хрысціянскага веравучэння ад рэштак наіўна-міфалагічнага мыслення, першабытнага матэрыялізму, спрыяла стварэнню тэалагічнай канцэпцыі на базе філасофскай рэфлексіі.

Аднак адзначаная тэндэнцыя рацыяналізацыі хрысціянскага светапогляду падчас яго першапачатковага афармлення не была адзінай, у асобных жанрах хрысціянскай літаратуры можна выявіць і іншы падыход да біблейскіх тэкстаў. Маецца на ўвазе перш за ўсё апокрыфная літаратура, якая была распаўсюджана і аказвала вялікі ўплыў на розум людзей, якія не ўваходзілі ў кола інтэлектуальнай эліты. Апокрыфная літаратура, вядома, захоўвала ў сваёй структуры шматлікія рысы міфалагічнага светаўспрымання. Аднак дзякуючы універсалісцка-канцэптуальнай жанравай скіраванасці яна папаўняла адсутныя сувязі і вырашала наяўныя супярэчнасці ў біблейскіх тэкстах, спрыяла крышталізацыі іх зместу да пэўнай цэласнай карціны светаладу.

Абедзве тэндэнцыі выявіліся ў развіцці старажытнарускай культуры, адбіўшыся ў арыгінальнай творчасці айчынных пісьменнікаў. На старажытнарускай глебе гэтыя два падыходы, зведаўшы пэўны сінтэз, сталі базавай асновай для эстэтызацыі агульнага ўспрымання свету ў старажытнарускіх кніжнікаў. Нараўне з сачыненнямі Дыянісія Арэапагіта, Іаана Экзарха Балгарскага, Іаана Дамаскіна, Тодара Раіцкага старажытныя русічы, як гэта было ўжо сказана вышэй, ахвотна чыталі і перакладалі апокрыфы на біблейскую тэматыку, а таксама візантыйскія хронікі, шмат у чым створаныя на іх аснове.

Неаплатанізм у імкненні стварыць цэласна субардынаваны і іерархізаваны космас добра адпавядае запатрабаванням раннехрысціянскіх тэолагаў, якія імкнуліся максімальна рацыяналізаваць старазапаветную міфалогію з мэтай надання ёй такой формы, якая б задавальняла агульнаму ўзроўню развіцця духоўнай куль-

туры першых стагоддзяў хрысціянскай веры. У распрацаванай неаплатонікамі шматступеннай іерархічнай сістэме лёгка знаходзілася месца ўсім прадстаўнікам біблейскага неба, усталёўваліся адносіны падпарадкаванасці паміж імі. Неаплатанісцкае Адзінае ў свядомасці прадстаўніка разгляданай намі традыцыі лёгка асацыявалася з Богам, які па хрысціянскіх і іудзейскіх паданнях быў адзін і адзіны. Так неаплатанізм паслядоўна ўваходзіў у самыя глыбінныя падставы хрысціянскіх уяўленняў і вераванняў, ператвараючыся з чужароднага ў арганічны, уласцівы гэтай сістэме элемент, карані і вытокі якога ўжо праз некалькі стагоддзяў былі цалкам забыты. Самі уяўленні сталі лічыцца традыцыйна хрысціянскімі, вынікаючымі з Святога Пісання.

Міфалагічныя вобразы, губляючы свой анталагічны статус пад ціскам больш дасканалых з пункту гледжання адукаванага грамадства эпохі ранняга феадалізму рацыянальных пабудоў хрысціянскіх неаплатонікаў, ператвараліся не толькі ў прыгожыя метафары, але і станавіліся агульназначнымі знакамі, своеасаблівымі экзэгетычнымі ключамі, якія ў агульнай сістэме хрысціянскай тэалогіі, з аднаго боку, былі канчатковым пунктам для неазнаёмленых, з іншага – пачатковым пунктам для разумовага прасоўвання па ступенях нябеснай і зямной іерархіі для богаабраных. Гэтыя рацыянальныя вышэйшыя веды ў сістэме візантыйскага праваслаўя заставаліся справай нешматлікіх, захоўвалі, як і ў піфагарэйска-неаплатанісцкай традыцыі, сваю таямнічасць і былі даступны толькі для абраных.

Аднім з першых па гэтым шляху пайшоў Дыянісій Арэапагіт (Псеўда-Дыянісій) – хрысціянскі мысліцель, які жыў у пятым ці шостым стагоддзі. Ён упершыню ў гісторыі хрысціянскага багаслоўя праводзіць межы паміж станоўчым і адмоўным метадам у Богапазнанні. «Бог пазнаецца ва ўсім і па-за ўсім, пазнаецца Бог у веданні і пазнаецца ў няведанні, ёсць у ім разуменне і слова, мысленне і ўяўленне, імя і ўсё іншае, і ў той жа час ён не спасцігаецца, застаецца нявыказаным, не імянуецца, Бог не ёсць штосьці існае і не пазнаецца ў чымсьці існым» [Дионисий 1845:23].

Навацыі, унесеныя Дыянісіем у хрысціянскую філасофскую традыцыю, знайшлі свой працяг у творчасці такіх візантыйскіх філасафаў і багасловаў, як Міхаіл Студыт, Міхаіл Псел і Іаан Дамаскін, творы якіх сталіся своеасаблівым мостам паміж візантыйскай і старажытнарускай думкай. Калі цалкам корпус Арэапагіта стаў вядомы на Русі толькі ў канцы XIV ст., то значную

частку «Крыніцы ведаў» Іаана Дамаскіна ў перакладзе Іаана Экзарха Балгарскага чыталі на Русі ўжо ў часы Яраслава Мудрага.

Папулярнасць дагматычных сачыненняў Іаана Дамаскіна была абумоўленая асаблівым характарам яго твораў. Не адрозніваючыся асаблівай арыгінальнасцю, яны ў сістэматычнай форме выкладалі практычна ўсе пытанні, якія маглі цікавіць дасведчанага хрысціянскага чытача. Перад намі зусім іншы тып філосафа, чым Дыянісій Арэапагіт: «Чыстае Сярэднявечча прыносіць іншы тып філосафа, тып кадыфікатара навуковай традыцыі, які ставіць яе пад кантроль царкоўнай дактрыны, якая стабілізавалася якраз да таго часу, а ў асноўным ставіла вышэй за ўсё школьную правільнасць паняццяў і тэзісаў, іх абавязковую выразнасць, іх вывeранасць з аглядкай не толькі на логіку, але і на аўтарытэты, іх вонкавы парадак, пры гэтым амаль цалкам элімінуючы ўласную індывідуальнасць мысліцеля. І гэты тып мысліцеля выяўляецца ў творчасці Іаана Дамаскіна» [Культура Византии… 1989:45].

Філасофскія ідэі і прыродазнаўчыя звесткі, якія змяшчаюцца ў творах візантыйскіх багасловаў, сталі нараўне з апокрыфамі і іншымі жанрамі хрысціянскай літаратуры тым першасным базісам, на якім праз некалькі стагоддзяў пачала развівацца славянская філасофская культура. Адначасова візантыйская культура стала своеасаблівым транслятарам на старажытнарускую глебу шматлікіх элементаў антычнай культуры. Мы ўжо бачылі на прыкладзе Іаана Дамаскіна, што, нягледзячы на вострую крытыку асобных сцверджанняў старажытнагрэчаскіх матэрыялістаў, а таксама Платона і Арыстоцеля, хрысціянская тэолага-філасофская думка парваць з папярэдняй філасофскай традыцыяй не магла і не жадала, больш таго, яна апынулася цесна звязанай з дасягненнямі познеэліністычнай эпохі, бо неаплатанізм апярэджваў істотныя канструіруючыя прынцыпы сярэднявечнай філасофіі. Шматлікія візантыйскія пісьменнікі, такія як Васілій Вялікі, Епіфаній Кіпрскі, Георгій Амартол, Казьма Індыкопалаў, патрыярх Фоцій, Міхаіл Псел, ІаанІтал і, вядома, Іаан Дамаскін, добра ведалі і ахвотна выкарыстоўвалі творы антычных аўтараў, шмат цытавалі іх, выказвалі сваё стаўленне да іх поглядаў, дапаўнялі і каментавалі. У складзе зборнікаў візантыйскіх мысляроў прыродазнаўчы матэрыял пранікаў і ў старажытнарускую кніжнасць. Перакладная пісьмовасць утрымоўвае апісанні сонца, месяца, зорак, размяшчэння і формы зямлі, розных метэаралагічных

з'яў: аблокаў, дажджу, снегу, граду, апавяданні аб розных краінах і народах, звесткі з батанікі і заалогіі, ахапляла іншыя вобласці ведаў.

Уздзеянне такой складанай і шматслаёвай з'явы, як візантыйская філасофская культура, на старажытнарускую духоўнасць у значнай ступені было апасродкаваным. Такім пасрэднікам стала балгарская культура (тэрмін літаратура-пасрэдніца пры характарыстыцы ўздзеяння балгарскай літаратуры на старажытнарускую быў прапанаваны Д. С. Ліхачовым). Менавіта Балгарыя першая з славянскіх дзяржаў зазнала ўздзеянне візантыйскай філасофскай і тэалагічнай традыцыі. Пераклады і каментары да важнейшых прац прадстаўнікоў усходняй патрыстыкі былі зробленыя менавіта тут, а ўжо потым распаўсюдзіліся на ўвесь славянскі свет.

Літаратура ў Балгарыі ўзнікае ў IX ст. пасля прыняцця яе народам хрысціянства. У яе складзе, як і ў складзе літаратуры старажытнарускай, колькасна пераважала перакладная літаратура, якая па сваім змесце была вельмі разнастайная. На балгарскай глебе былі зроблены першыя пераклады на стараславянскую мову тэкстаў Старога і Новага Запавету, багаслоўскіх трактатаў, жыццяў святых, выкрывальных твораў супраць язычніцтва, а таксама іншай літаратуры. Сярод перакладзеных зборнікаў найбольшую светапоглядную нагрузку неслі так званыя дыялогі Псеўда-Кесарыя. Створаныя ў Візантыі ў сярэдзіне VI ст., яны былі перакладзены на стараславянскую мову ў пачатку X ст. Гэты твор напісаны ў апытальна-зваротнай форме, прысвечаны апісанню боскага тварэння, адначасова ў ім утрымоўваецца маса звестак з розных галін навукі. Такі характар насілі «Хрысціянская тапаграфія» Казьмы Індыкапалава, «Златаструй», а таксама «Ізборнікі» 1073 і 1076 гг. Гэтыя «Ізборнікі» ўяўлялі сабой зборы ўрыўкаў з больш за 4000 розных твораў, перш за ўсё з твораў візантыйскіх багасловаў. Што да ўжо згаданага намі трактата Тодара Раіцкага, то ў «Ізборніку» 1073 г. ён служыць, як і ў Іаана Дамаскіна, лагічнымі ўводзінамі, якія папярэднічаюць выкладу дагматыкі.

Але найбольш значным для славянскай цывілізацыі наступствам прыходу на балгарскую зямлю хрысціянства стала ўзнікненне тут арыгінальнай літаратуры, якая разам з актыўнай перакладніцкай дзейнасцю забяспечыла балгарскай культуры пэўны прыярытэт у распаўсюджванні ведаў сярод іншых славянскіх народаў, якія прынялі хрысціянства крыху пазней. Асобна вылучаецца ў старабалгарскай літаратуры «Шэстаднеў» Іаана Экзарха Балгар-

скага, складзены на аснове візантыйскіх узораў, і перш за ўсё «Шэстаднева» Васілія Вялікага. Іаан дае яскравае апісанне вынікаў боскага тварэння мікра- і макракосму. Тут так жа, як і ў іншых падобных крыніцах, прадстаўлена шмат звестак з прыродазнаўчых навук[1].

У аснове анталагічных пабудоў старабалгарскіх пісьменнікаў ляжыць думка аб бязмежнасці крэатыўнай сілы Бога. Найбольш ясна гэтая думка праводзіцца ва ўводзінах да «Шэстаднева», якія былі напісаны самім Іаанам Экзархам. Тут ён усхваляе Бога за тое, што ён стварыў бачнае і нябачнае святло, якое раней не існавала. У сувязі з пытаннем аб крэатыўнай сіле Бога ставіцца пытанне аб сутнасці самога Творцы. Клімент Охрыдскі, напрыклад, разглядае Бога як нейкі вярхоўны прынцып, якому чалавечая мова не можа даць якое-небудзь азначэнне. Ні па знешнім абліччы, ні па сваіх магчымасцях Бог не можа быць прыпадобнены да чалавека. Іаан Экзарх падкрэслівае думку, што Бог мае прынцыпова іншую здольнасць ствараць, чым чалавек. Бог ёсць сам сілай і воляй і яму не патрэбны пасрэднік, чалавек жа для сваёй дзейнасці заўсёды павінен мець матэрыял. Думкі Бога так жа адрозніваюцца ад думак чалавека, няма ніякага падабенства ў знешнім выглядзе Бога і чалавека: «Шматлікія неразумныя лічаць, – абураецца аўтар «Шэстаднева», – што чалавек ёсць па ісціне вобраз божы, што Бог мае такія жа вушы, нос, зманлівыя думкі такія» [Иоанн Экзарх 1981:270].

Тварэнні Бога, паводле агульнай хрысціянскай традыцыі, старабалгарскія пісьменнікі падзяляюць на дзве асноўныя часткі: духоўнае і матэрыяльнае быццё. Першае бесцялеснае, нябачнае, не адчуваецца; матэрыяльнае – бачнае і даступнае пачуццям чалавека. Клімент Охрыдскі разглядае кампаненты нябеснай і зямной іерархіі ў «Пахвальным слове архангелам Міхаілу і Гаўрыілу». Тут ён вылучае некалькі катэгорый служкаў Бога – херувімы, сілы, улады, панаванні, пачаткі, анёлы, архангелы. Усе яны служаць паводле свайго прызначэння, і кожная служба мае свой парадак. «Адны стаяць каля пасаду Божага, іншых пасылаюць выконваць службу зямную, некаторыя ажыццяўляюць пакаранне і адплату грэшнікаў, іншыя накіроўваюцца вярнуць аблудных да выратавання і радасці. Анёльскі чын характарызуе не толькі духоўнасць,

[1] Філасофска-светапоглядныя аспекты старабалгарскай літаратуры глыбока прааналізаваны Д. Ангелавым у наступных працах: [Ангелов 1979; Ангелов 1985; Ангелов 1982]. Гл. таксама: [У истоков общности… 1983; Пейчев 1983].

але і вышэйшыя маральныя якасці – справядлівасць, дабрыню, літасць» [Климент Охридский 1970:71].

Дэталёвае апісанне матэрыяльнага свету дае Іаан Экзарх у сваім «Шэстадневе», у аснове яго ляжыць знаёмае нам па «Крыніцы ведаў» Іаана Дамаскіна вучэнне аб чатырох стыхіях. Стварыўшы гэтыя элементы, Бог і ў наступным кіруе іх узаемадзеяннем, бо самі элементы не могуць дасягнуць адзінаначалля і ўзгодненасці, бо асобным часткам не прыналежыць узгодненасць, а хутчэй ім уласцівыя процілеглыя рысы. Адзіная сіла, якая можа ажыццявіць злучэнне – Бог. Сонца, неба, зоркі, месяц, расліны і іншыя аб'екты матэрыяльнага свету створаныя Богам і таму не заслугоўваюць абагаўлення. Усё гэта створана толькі для таго, каб выконваць загады Бога на карысць чалавека. Так, абавязкі нябесных свяцілаў – даваць святло і цеплыню людзям, ствараць ім спрыяльныя ўмовы для жыцця, для гэтага Бог вызначыў ім дакладны рух вакол зямлі. Калі б чалавек не існаваў, не было б патрэбы ў нябесных свяцілах. Адначасова з тлумачэннем ролі і значэння матэрыяльнага свету Іаан Экзарх разглядае яго будову. Так, аб сонцы ён кажа, што яно мае шаравідную форму і з'яўляецца сумессю агню і святла, «як устанавіў гэта вялікі элінскі філосаф Арыстоцель» [Иоанн Экзарх 1981:270].

На думку аўтара «Шэстаднева», чалавек з'яўляецца цэнтрам створанага, і ўсё створанае Богам прызначана для службы чалавеку, для яго выгоды, карысці і асалоды, для яго – рэкі, азёры і крыніцы, Месяц і нябесныя свяцілы і ўсё астатняе, што існуе ў свеце. Адны служаць для яго аховы, іншыя – для лячэння, трэція – для бытавых і гаспадарчых патрэб, чацвёртыя – для ўпрыгожвання і радасці. І як не цешыцца чалавеку, «для якога ўладкаваны сонца і зоркі, для каго зямля ўпрыгожана дубровамі і колерамі і абмежаваная горамі, для каго рэкі і моры і іншыя воды, для каго прыгатаваны рай і само нябеснае царства» [Иоанн Экзарх 1981:39].

Тое выключнае становішча, якое хрысціянская рэлігія адводзіла чалавеку ў паднябесным свеце, цесна звязана з вучэннем аб душы як галоўным знаку, які адрознівае мікракосм ад іншых стварэнняў. Душу, лічыць Іаан Экзарх, маюць і жывёлы, але адрозненне паміж душой чалавека і душой жывёлы вельмі вялікае. Калі душа жывёлы залежная ад цела і памірае разам з ім, то чалавечая душа несмяротная. Падобныя думкі выказвае і Кірыла Філосаф: «Бог стварыў чалавека паміж анёлам і жывёлай. Словам і розумам адрозніваецца ён ад жывёлы, а гневам і юрлівасцю ад анёлаў. І які бок у яго

вяршэнствуе, да таго ён і набліжаецца» [Пространное житие Кирилла и Мефодия 1973:158].

Самай галоўнай якасцю, якой валодае душа, з'яўляецца розум, г. зн. здольнасць разважаць і думаць. Розум дае чалавеку магчымасць пазнаваць навакольную рэчаіснасць, адрозніваць дабро ад зла, хлусню ад ісціны, карыснае ад шкоднага. Дзякуючы розуму чалавек можа панаваць у свеце, яго магчымасці абмяжоўваюцца толькі вобласцю боскіх таямніц. У адпаведнасці з традыцыямі хрысціянскай патрыстыкі ў «Шэстадневе» валоданне розумам цесна звязана са свабодай волі. «Што чалавек жадае рабіць, тое ён і робіць, а чаго не жадае, таго не робіць. Гэта дадзена кожнаму чалавеку – паступаць паводле ўласнага жадання» [Иоанн Экзарх 1981:158]. З гэтых пазіцый Іаан Экзарх выступае супраць астралагічных прадказанняў і адмаўляе ўсякую сувязь лёсу чалавека з размяшчэннем свяцілаў на небе.

Чалавек жыве ў раздвоеным свеце, дзе вядуць барацьбу паміж сабой дзве сілы – Бог і д'ябал, якія адпаведна ўвасабляюць дабро і зло. Знаходзячыся паміж дабром і злом, чалавек можа абраць толькі два шляхі: альбо да Бога, альбо да д'ябла. У залежнасці ад паводзін чалавека на зямлі складаецца яго замагільны лёс. Смерць ёсць насамрэч другім нараджэннем, пачаткам непераходзячага і вечнага быцця. Ідэя другога нараджэння праходзіць праз усю новазапаветную літаратуру і знаходзіць свой найбольш поўны выраз у «Апакаліпсісе». Адплата за грахі, паводле хрысціянскага веравучэння, адбываецца ў два этапы. Папярэдні этап пачынаецца адразу пасля смерці, калі душа адлучаецца ад цела і накіроўваецца альбо ў рай, альбо ў пекла. Само цела застаецца ў дамавіне нерухомым да чакання канчатковага суда, калі адбудзецца разбурэнне створанага свету, надыдзе ўсеагульнае ўваскрэсенне памерлых, яны паўстануць з труны і злучацца са сваімі душамі. Тады чалавек паўстане перад Хрыстом для апошняга Страшнага суда. Той, хто апынецца справа ад яго, адправіцца ў рай, той, хто застанецца злева, будзе знішчаны геенай вогненнай; пасля Страшнага суда прыйдзе канец усяму бачнаму свету, перастануць існаваць Месяц, Сонца і зоркі, спыніцца час.

Меркай наступнага лёсу чалавека пасля Страшнага суда з'яўляецца яго праведнасць. І тут хрысціянская эсхаталогія злучаецца з этыкай; вучэнне аб выратаванні становіцца ўсеагульнай рэгулятыўнай ідэяй, якая замяняе табу міфалагічнага грамадства. Што датычыцца падставовых пачаткаў паводзін і жыцця, то гэта этыч-

ныя прынцыпы, выказаныя ў «Нагорнай пропаведзі», іншых евангельскіх тэкстах і дэталёва распрацаваныя ва ўсёй наступнай хрысціянскай літаратуры.

Ідэі эсхаталогіі і праведнасці прыцягвалі пільную ўвагу балгарскіх мысліцеляў. Значнае месца гэтым пытанням адводзіў Клімент Охрыдскі. Ім напісана «Слова на дзень уваскрасення», дзе ён дае ўражлівую карціну Страшнага суда. «Госпадзе голас ідзе страшна і павольна, перад ім мноства анёлаў і страх перад Богам усіх патрос, раскрылася зямля, пападалі зоркі, перасохлі водныя крыніцы, зваліліся нябёсы, спынілася святло, страшны голас абудзіў спячых у стагоддзях, дайшлі, схіліліся перад Богам анёлы, і аддала зямля з трапятаннем кожнае цела і прыняла душа кожная сваё цела» [Климент Охридский 1970:115]. Аўтар кажа аб няўхільнасці Страшнага суда для ўсіх. Перад Богам паўстануць і бедныя і багатыя, рабы і вольныя, цары і вяльможы. На гэтую ж тэму вялікім балгарскім мысліцелем было напісана таксама «Слова на Святую Троіцу аб стварэнні святла і Страшным судзе». Клімент Охрыдскі развівае тут паняцці праведнасці і граху, дабра і заганы.

Такі ў агульных рысах той комплекс светапоглядных ідэй, які паўставаў перад старажытнарускімі кніжнікамі, успрымаўся і асвойваўся імі (зразумела, з рознай ступенню адэкватнасці пасродкам перакладной і запазычанай літаратуры). Па сутнасці, гэтая літаратура ўтрымлівала цэласную карціну свету, давала неабходны каштоўнасна-паняційны інструментарый для асэнсавання Універсуму, уяўляла аснову для выказвання ўласных (у рамках зацверджаных агульных прынцыпаў) пунктаў гледжання на пытанні, якія хвалявалі раннесярэднявечную філасофскую думку. Прычым сам працэс перакладу патрабаваў актыўнасці асэнсавання перайманага тэксту, якая, па сутнасці, выключала пасіўнасць яго ўспрымання. Творы візантыйскіх і балгарскіх аўтараў аказвалі фундаментальнае светапоглядное ўздзеянне на арыгінальную старажытнарускую пісьмовасць, а таксама шырока выкарыстоўваліся і ў больш канкрэтным ідэйна-змястоўным плане, і ў выглядзе фрагментаў, і для абгрунтавання ўласных высноў і меркаванняў. Таму неабходна належным чынам ацэньваць візантыйска-балгарскі ўплыў на старажытнарускую пісьмовасць, які выразна праглядаецца ва ўсіх пластах старажытнарускага светаадчування ад найглыбейшых роздумаў да стылістычных асаблівасцей тэкстаў.

Выкладзеныя вышэй асноўныя моманты тых культурных з’яў, якія ў той або іншай меры аказвалі ўплыў на развіццё кіевարускай

культуры, зразумела, не з'яўляюцца вычарпальнымі. Але тым не менш у адносінах да іх неабходна прааналізаваць пытанне, у якім становішчы ў дачыненні да даследаваных з'яў знаходзіўся сам светапогляд Кіеўскай Русі. У першую чаргу нас цікавіць: у якой ступені да яго характарыстыцы можа быць ужыты такі атрыбут, як вучнёўства.

Калі мы аналізуем старажытнарускую філасофію разглядانага перыяду, то немінуча павінны выказаць думку аб наяўнасці ў ім такіх элементаў, як пераймальнасць і прыстасоўвальнасць. Сапраўды, на Русь перасадзілі чужыя ідэі. Гэты варыянт этнакультурнага кантакту Л. М. Гумілёў услед за Д. С. Ліхачовым назваў «трансплантацыяй» – перасадкай думак, ведаў, уяўленняў, меркаванняў і г. д., але не людзей! «Асобныя вучоныя-грэкі, якія прыязджалі ў Кіеўскую Сафію і займалі там кафедру, губляліся ў масе рускіх, таксама даўно хрышчоных і гэтак жа разумных. Навучанне давалася рускім лёгка, а радавыя сувязі палягчалі любы від дзейнасці» [Гумилев 2001]. З іншага боку, працэс успрымання ўсходнімі славянамі візантыйска-балгарскай спадчыны адбываўся вельмі інтэнсіўна, ва ўсякім разе, айчынная кніжнасць не захавала твораў, якія можна было назваць спробай пяра. Першы вядомы нам кніжнік Іларыён Кіеўскі адразу ж паказаў сябе сталым майстрам слова, а яго твор «Слова аб законе і міласці» ўвайшоў у залаты фонд сусветнай літаратуры.

Аднак, пры аналізе культуры Кіеўскай Русі з пункту гледжання яе вучнёўства можна заўважыць яшчэ адну цікавую заканамернасць. Усе разгледжаныя намі ніжэй творы ў адрозненне, напрыклад, ад твораў армянскай і грузінскай літаратуры не ўключаны ў агульнаеўрапейскі кантэкст, а з'яўляюцца няхай значнымі, але ўсё ж такі лакальнымі фактамі. З іншага боку, усе яны нараджаліся не шляхам узаемадзеяння з сучаснымі ім феноменамі іншых культур, а на падставе досыць старых узораў. (Дарэчы, гэта мае для айчыннай гісторыі даволі універсальнае значэнне.) Мы амаль заўсёды размаўлялі на сваёй культурнай мове (што ўключала не толькі мову ва ўласным сэнсе гэтага слова, але і адпаведныя спосабы абгрунтавання думак, ды і спосаб мыслення наогул). Гэтая мова, шмат чаго пазычаючы з іншых культур, заўсёды заставалася настолькі спецыфічнай, што па-за нашай культурай была зразумелай і цікавай толькі нешматлікім спецыялістам.

Прафесар Фядотаў пісаў: «Усё жа менавіта ў Кіеве закладзена зерне будучыні трагічнага расколу ў рускай культуры. Сэнс гэтага

факта дагэтуль, здаецца, выходзіў з-пад увагі яе гісторыкаў. Больш за тое, у ім заўсёды бачылі нашу вялікую нацыянальную перавагу, заклад якраз арганічнасці нашай культуры. Я маю на ўвазе славянскую Біблію і славянскую літургічную мову. У гэтым наша карэннае адрозненне, у самім зыходным пункце, ад лацінскага Захаду. На першы погляд, як быццам, славянская мова царквы, палягчаючы задачу хрысціянізацыі народа, не дае паўстаць адчужанай ад яго грэчаскай (лацінскай) інтэлігенцыі. Так, але якім коштам? Коштам адрыву ад класічнай традыцыі. Вялікі Кіеў XI–XII стагоддзяў, які здзіўляў чужынцаў сваім бляскам і нас рэшткамі былой прыгажосці, – Кіеў ствараўся на візантыйскай глебе! Але за росквітам рэлігійнай і матэрыяльнай культуры нельга ўбачыць асноўнай шкоды: навуковая, філасофская, літаратурная традыцыя Грэцыі адсутнічае. Пераклады, якія запоўнілі старажытнарускую пісьмовасць, вядома, зрабілі адбор самага патрэбнага, практычна каштоўнага: пропаведзі, жыціі святых, аскетыку. Нават багаслоўская думка старажытнай царквы заставалася амаль чужой Русі. Што ж казаць аб Грэцыі язычніцкай? На Захадзе, у самыя цёмныя стагоддзі яго (VII–VIII), манах чытаў Вяргілія, каб знайсці ключ да святой мовы царквы, чытаў рымскіх гісторыкаў, каб на іх выпрацаваць свой стыль. Заставалася толькі авалодаць гэтым цудоўным ключом – лацінай – каб ім адчыніліся ўсе дзверы... І мы маглі б чытаць Гамера, філасофстваваць з Платонам, вярнуцца разам з грэчаскай хрысціянскай думкай да самых вытокаў элінскага духу і атрымаць як падарунак («а іншае прыкладзецца») навуковую традыцыю старажытнасці. Лёс рассудзіў інакш. Мы атрымалі ў падарунак адну кнігу, найвялікшую з кніг, без працы і заслугі, адкрытую ўсім. Але затое гэтая кніга павінна была застацца адзінай. У брудным і бедным Парыжы XII ст. грукаталі бітвы схаластыкаў, нараджаўся універсітэт, – у «Залатым» Кіеве, які ззяў мазаікамі сваіх храмаў, – нічога, акрамя подзвігу пячэрскіх манахаў, складаючых летапісы і патэрыкі» [Федотов 1952:18].

Мы згодны з вышэйпрыведзеным выказваннем прафесара Фядотава толькі часткова. Можна выказаць здагадку, што старажытнарускія кніжнікі ведалі грэчаскую мову, калі яны бралі на сябе смеласць перакладаць грэчаскую літаратуру на старажытнаславянскую мову. Ці ведалі яны латынь і тую грэчаскую мову, на якіх пісалі Платон і Арыстоцель? На гэтае пытанне мы не можам даць адназначнага адказу. Заўважым толькі, што ў Заходняй Еўропе ў часы Сярэднявечча ўжывалася латынь, у такой ступені адрозная ад класічнай, што чытанне таго ж Вяргілія ў арыгінале

патрабавала спецыяльных ведаў. Мы згодны з тым, што паміж «кіевярускай інтэлігенцыяй» і згаданымі Фядотавым крыніцамі старажытнагрэчаскай і старажытнарымскай літаратуры існаваў досыць жорсткі бар'ер, а пераклад грэчаскіх крыніц на старажытнаславянскую мову патрабаваў адбору, які адсякаў усё, што з пункту гледжання перакладчыка з'яўлялася не патрэбным або шкодным для новахрышчаных хрысціянскіх народаў. Але трэба адзначыць і іншы момант: стыль і светапоглядная скіраванасць літаратуры, якую мы будзем аналізаваць ніжэй, выступалі дысанансам з любой традыцыяй рацыянальнага, з усім тым, што можна назваць схаластыкай. У сувязі з гэтым падлягае дадатковай дыскусіі пытанне: «Ці была патрэба ў старажытнарускім грамадстве ў той літаратуры, на адсутнасць якой скардзіцца прафесар Фядотаў?»

Мы тут можам разважаць, якой бы была культура Кіеўскай Русі, калі б асноўнай мовай яе сталі мовы грэчаская або лацінская, а тая мова, на якой размаўляла большасць насельніцтва, заставалася толькі народнай гаворкай. Гэта значыць займала б тое месца, якое ў сучаснай для Кіеўскай Русі Францыі або Германіі займалі французская або нямецкая мова. Але здарылася так, што святыя Кірыл і Мяфодзій сталі «настаўнікамі славенскімі», якія на аснове шэрагу паўднёваславянскіх гаворак стварылі старaславянскую мову, прыдумалі яе азбуку, адкрылі славянскім народам шлях далучэння да іншых, больш старых культур.

2. Свет як цэлае. «Слова аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна

Іларыён Кіеўскі не выпадкова кажа аб тым, што не «вливають по словеси господню вина новага оучения благодатна в мехы ветхы» [Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986:23]. Гэтае выказванне мае не толькі агульнагістарычны, але і больш канкрэтны кантэкст. Інтэлектуальнай творчасцю заняліся людзі, якія былі вольныя ад кансерватызму сваіх папярэднікаў. У гэты кароткі пераломны момант, калі апынуліся пахіснутымі ранейшыя межы праявы духоўнасці, стала магчымай нябачаная раней свабода самавыяўлення, і гэта з'явілася адной з прычын узнікнення шмат у чым нетрадыцыйнага помніка, якім з'ўляецца «Слова аб законе і міласці « мітрапаліта Іларыёна.

Час напісання «Слова аб законе і міласці» даследчыкі адносяць да 30–40-х гадоў XI ст., г. зн. яшчэ да перыяду знаходжання Іларыё-

на ў сане прэсвітэра. Да цяперашняга часу вядомы пяцьдзесят два спісы гэтага сачынення ў трох рэдакцыях: поўнай, усечанай і інтэрпаліраванай, якія неаднаразова выдаваліся. У працы выкарыстоўваецца публікацыя «Словы і малітвы па Сінадальным спісе № 591», якая была выканана Г. А. Сумнікавай для выдання «Идейно-философское наследие Иллариона Киевского». Гэтае выданне было ажыццёўлена Інстытутам філасофіі і права АН СССР у 1986 г. Пад прыведзеным вышэй загалоўкам змешчаныя тры самастойныя творы: гэта «Слова аб законе і міласці», якое складаецца з трох частак. «Малітва», якая мае ў тэксце самастойны падзагаловак: «Малітва вялебнага айца нашага Іларыёна мітрапаліта рускага», а таксама «Спавяданне веры». Прыналежнасць гэтых прац Іларыёну лічыцца бясспрэчнай, акрамя таго, у старажытнарускай рукапіснай традыцыі яму прыпісваецца яшчэ цэлы шэраг рэлігійна-маральных сачыненняў.

Звесткі аб Іларыёне Кіеўскім надзвычай бедныя, але відавочна адно – Іларыён быў не толькі выдатным літаратарам, але і буйным дзяржаўным і грамадскім дзеячам, першым рускім мітрапалітам. Ён прыняў свой высокі сан у сярэдзіне XI ст. Летапіс кажа аб тым, што ў 1051 г. Яраслаў, сабраўшы біскупаў, паставіў у святой Сафіі мітрапалітам Іларыёна, які да гэтага быў прэсвітэрам княжай царквы сяла Берастава пад Кіевам. Летапіс адзначае надзвычайны розум Іларыёна, яго адукаванасць і красамоўства. Час знаходжання Іларыёна на кафедры мітрапаліта быў нядоўгім, і ў 1055 г. на пасадзе вышэйшага царкоўнага іерарха ізноў з’явіўся грэк; аб наступным лёсе Іларыёна звестак не захавалася.

Іларыён імкнецца даць канкрэтнае абгрунтаванне слушнасці і неабходнасці рашэння князя Уладзіміра прыняць хрысціянства ў якасці дзяржаўнай рэлігіі на Русі, паказаць дасягненні сваёй краіны, тыя рэальныя вынікі, якія прынесла народу і зямлі рускай новая вера. Спецыяльны акцэнт робіцца на тым, што няма неабходнасці звяртацца да больш абстрактных пытанняў, бо «поминати в писании семъ пророчьска проповедания о христе и апостольское учение о будущем веце то излиха есть и на тщеславие съкланяяся» [Горский 1987:39]. Разам з тым «Слова аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна не з’яўляецца і гістарычнай хронікай. Замест звычайнай для хрысціянскай пазіцыі далучэння нацыянальнай гісторыі да гісторыі чалавецтва з апісаннем акта тварэння, шматстаронкавымі экскурсамі ў старазапаветную, новазапаветную і наступныя гістарычныя эпохі, тут мы бачым зусім

іншае. Першага рускага мітрапаліта больш за ўсё цікавяць прычыны зменаў і таго новага, што хвалявала Русь у канцы X – пачатку XI ст. Выкарыстоўваючы метад сімвалічнага паралелізму, ён разгортвае жывую і эмацыйна-насычаную карціну станаўлення сусветнай гісторыі.

Асноўнай канвой, на якой будуецца твор Іларыёна, з'яўляюцца біблейскія палажэнні на тэму суадносін закону (запавету) і міласці. Трэба сказаць, што абраная Іларыёнам тэма для пропаведзі з'яўляецца адной з фундаментальных праблем для хрысціянскага светапогляду наогул і тэалагічнага філасофствавання ў прыватнасці, бо вызначае агульны дух новай рэлігіі, яе важнейшыя адрозненні ад вераванняў, з якіх яна вырастае. Так апостал Павел, вылучаючы індывіда з рабаўладальніцкага соцыума, супрацьпастаўляе яму ўвесь матэрыяльны свет у цэлым, і гэта з'яўляецца яшчэ адной ілюстрацыяй таго новага разумення асобы, якое было высунута хрысціянствам ва ўмовах крушэння рабаўладальніцкай грамадска-эканамічнай фармацыі, калі ілюзорнай аказвалася спроба знайсці апору ў рэчаіснасці. Змагацца са злом свету можна толькі дабром, бо «Любоў не робіць блізкаму зла; дык вось, любоў ёсць выкананне закона» (Рым. 13:10), а запаведзі Хрыста «Бо запаведзі: «не распуснічай», «не забівай», «не крадзі», «не сведчы ілжыва», «не зажадай *чужога*» і ўсе іншыя ляжаць у гэтым слове: «любі блізкага твайго, як самога сябе» (Рым. 13:9).

Думкі, выказаныя апосталам Паўлам, вызначылі не толькі агульны дух даследаванага намі помніка, але і асаблівасці выкладу і разумення асноўных разважанняў, якія развіваюцца ў «Слове аб законе і міласці». Гэта адносіцца перш за ўсё да ідэі аб паступальным развіцці гісторыі, заканамернасці і неабходнасці змены старога новым. Агульным крытэрыям прагрэсу для старажытнарускага кніжніка выступае ступень набліжэння чалавека да Бога, а ў больш канкрэтным сэнсе – ступень вызвалення соцыума ад путаў калектыўнай свядомасці, ад сістэмы табу, а таксама ўсведамленне чалавекам сваёй уласнай індывідуальнасці і ўсеагульнай магчымасці далучэння да вышэйшага духоўнага абсалюту.

Гісторыя чалавецтва для Іларыёна – гэта гісторыя станаўлення хрысціянскай веры, працэс, пазбаўлены выпадковасцей, загадзя зададзены і, больш таго, задуманы Богам яшчэ задоўга да яго здзяйснення. «И бог убо преже век изволі и оумысли сына своего в мир послати и тем благодати явитеся... безысвестная же и танная премудрость божии оутаена бяше ангелъ и человек не яко неяви ма

нъ оутаена и наконецъ века хотеша явитеся» [Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986:28]. Не ставіць Іларыён пытанне аб рухаючых сілах гісторыі. Безумоўна, гэтая роля належыць Богу: «Кто бо велик яко бог наш тъ един творяи чюдеса положи закон на проуготование истине и благодати да в немъ обвыкнет человеческое существо от многобожества идольскаагаа оукланяюся в единого бога веровати да яко сосуд скверненъ человечество памованъ водою, законом и обрезанием пріметь млеко благодати и крещения» [Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986:28].

У адпаведнасці з традыцыйна хрысціянскім поглядам на гісторыю станаўленне чалавецтва ўключае ў Іларыёна чатыры асноўныя стадыі: ідальская цемра, закон, хрышчэнне і будучы век. Аднак у сусветным працэсе яго больш за ўсё цікавяць два аспекты: адносіны закону да міласці ў маштабе ўсяго свету і адносіны ідальскай цемры да міласці ў маштабе айчыннай гісторыі. Сам жа працэс развіцця мае ў Іларыёна складаную прасторава-часавую структуру. Ён разгортваецца спачатку ў лакальнай прасторы Іудзеі, а потым, дасягаючы пэўнай рысы, пачынае свой шырокі прасторавы рух у больш або менш статычных часавых рамках. Гэтай часавай мяжой у Іларыёна з'яўляецца прышэсце Хрыста, якое і азначае страту закону. «Закон быў раней, узвысіўся, а потым адышоў. Вера жа хрысціянская з'явілася пазней, вышэй першай стала і распаўсюдзілася сярод шматлікіх народаў. І Хрыстова міласць усю зямлю абняла, акрыла яе як вада марская. І усё, адпрэчыўшы старое, з-за рэўнасці іудзейскай састарэлае новага трымаецца па вяшчунстве Ісаі: «старое міма мінула і новае вам узвяшчаю» [Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986:24].

Аднак у параўнанні з евангельскім тэкстам у Іларыёна значна ўзмацняецца момант катэгарычнасці. Для яго прыход новай веры азначае поўнае і канчатковае пераадоленне старых уяўленняў і сыход з гістарычнай арэны іх носьбітаў – іудзеяў і язычнікаў. У процівагу сцвярджэнню апостала Паўла: «Калі ж вы Хрыстовыя, дык вы нашчадкі Абарагамавыя, і паводле абяцаньня спадкаемцы», Іларыён кажа аб тым, што «лепо бе благодати и истине на новы люди въсіяти не вътиваютъ бо по словеси господню новаага оучения блгадтьна в мехы ветхы» [Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986:48].

Такая рэзкасць у выказваннях Іларыёна можа быць растлумачана шэрагам прычын, сярод якіх вялікае значэнне мела само

становішча хрысціянства як сусветнай рэлігіі, дасягненне ёю пэўнай ступені сталасці ў пачатку 2-га тысячагоддзя н. э.

Асаблівасцю гістарычнай канцэпцыі Іларыёна быў і той асаблівы статус, які меў сучасны яму прасторава-часавы кантынуум. Такі імклівы і няўхільны рух гісторыі як бы запавольвае свой бег на зямлі рускай. Прыняцце хрысціянства мысліцца Іларыёнам завяршальным этапам зямной гісторыі, поўнай перамогай свабоды і міласці над ідальскай цемрай. Сучасная яму рэчаіснасць ператвараецца ў Іларыёна ў нешта сталае і абсалютнае, у своеасаблівы «залаты век». Такое ўвогуле не ўласцівае хрысціянскаму светапогляду стаўленне да рэальна-зямнога можна растлумачыць толькі своеасаблівай ацэнкай мітрапалітам таго часу, у якім ён жыў, тым, што ў яго не было рэальных прычын, якія штурхалі хоць бы ў думках вырвацца з рэчаіснасці. «Такога настрою цяжка было чакаць ад Аўгусціна, на вачах якога бурылася заходняя частка Рымскай імперыі. Не адказвала яно і настроям думак заходнееўрапейскіх сучаснікаў Іларыёна – удзельнікаў і сведак жорсткай барацьбы за прыярытэт у грамадскім жыцці, якая разгарнулася ў XI стагоддзі паміж прыхільнікамі Папы і свецкай уладай» [Горский 1987:41].

Доказ перавагі новай веры над старымі язычніцкімі паданнямі – пытанне для Іларыёна велічэзнай важнасці, прычым не толькі дагматычнае, але і палітычнае, бо з гэтым аўтар звязвае разуменне ролі рускага народа ў сусветнай гісторыі. Выклікае цікавасць сам спосаб аргументацыі, выкарыстаны Іларыёнам. Неабходна адзначыць, што ёй надаецца істотнае значэнне. Вялікая частка твора ўяўляе, па сутнасці, яе дэманстрацыю. Пры гэтым спосаб аргументацыі адрозніваецца па стылі і па будове ад фармальна-лагічных сілагізмаў візантыйскіх багасловаў. Прывядзём адзін з найбольш характэрных фрагментаў тэксту: «Отиде бо свет луны солнцю всиявше, тако и закон благодати явившися и студеньство ношное погыбе солнечнеи теплоте – землю съгревши и оуже не грздится в законе человечьство но в благодати пространо ходить. Иудеи, бо при свети благодетьным солнци свое спасение жиждють. Яко иудейство стенем и законом оправдашеся а не спасашеся христиани истиною и благодатею не оправдаються но спасаются въ иудеях бо оправдание в христианиныих же спасение яко оправдание въ семъ мире есть а спасаенние въ будущим веце. Иудеи бо о земных веселяхася христиани же о сущих на небесах и то же оправдание иудейско скупо бе зависти ради не бо ся простираше в ины языки нъ токмо в иудеи единои бе хрыстианахъ же спсение

благо и щедро простираяся на все края земленые» [Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986:17].

Кожная сістэма аргументацыі мае ў сваёй аснове некаторы шэраг прынцыпаў, якія, на думку аўтара, з'яўляюцца такімі відавочнымі, што іх няма неабходнасці даказваць. Так, напрыклад, для Іаана Дамаскіна такімі падставамі з'яўляюцца катэгорыі арыстоцелеўскай логікі, а таксама адносіны паміж імі, менавіта на гэтым падмурку будуецца ўся сістэма доказаў яго «Крыніцы ведаў». У Іларыёна характар і скіраванасць аргументацыі цалкам іншыя. Гэта хутчэй не доказ тэзісаў, а дэманстрацыя іх праўдзівасці, якая праводзіцца шляхам параўнання тых або іншых палажэнняў з пэўнай сістэмай асацыятыўных вобразаў, прыярытэты якіх склаліся гістарычна як вынік развіцця светапоглядных каштоўнасцей.

Ужо раннія міфалагічныя ўяўленні вызначалі такія жыццёвыя каштоўнасці, як цяпло, святло, вільгаць, характэрныя для дарацыянальнага мыслення. Механізм стварэння змястоўна-абагульненай вобразнасці падчас наступнай трансфармацыі прыводзіў да пашырэння межаў першапачатковага сэнсавага значэння. Так паступова вобраз галоўнай крыніцы жыцця – Сонца – прымае шэраг дадатковых якасцей, дзякуючы якім яно становіцца ўвасабленнем дабра, свабоды, ісціны. Пазней адбываецца метафара гэтых вобразнасэнсавых паданняў, яны становяцца неабходнымі элементамі мастацкага твора. Гэта значыць, што яны губляюць сакральны сэнс, непасрэдную сувязь з рэчаіснасцю і гэтыя элементы ператвараюцца ў пэўную эстэтычную канструкцыю, якая аб'ядноўвала ў сабе як традыцыйна-пачуццёвыя асацыяцыі, так і ідэйна-сэнсавы пачатак, змест якога змяняўся разам з сістэмай асноўных каштоўнасцей і прынцыпаў сацыяльнай карціны свету.

Працэс дэсакралізацыі і эстэтызацыі міфалогіі, як вядома, разгортваўся ў досыць шырокіх гістарычных рамках. У часы Іларыёна сімвалічны паралелізм цеплыні, святла, цемры, холаду, смагі мог быць разлічаны і на тое, каб выклікаць у слухачоў або чытачоў рэальныя і досыць канкрэтныя асацыяцыі, якія лепей садзейнічалі ўспрыманню аўтарскай задумы. Так, напрыклад, параўнанне закону з высахлым возерам амаль абавязкова выклікала ў сярэднявечнага слухача яркае ўяўленне аб смерці старой рэлігіі, крышталізацыя якога ажыццяўлялася ў асацыятыўна-змястоўным кірунку: высахлае возера – адсутнасць вільгаці – смага – смерць.

Пачуццёвыя аналогіі знаходзіць Іларыён і для адлюстравання ходу гісторыі. Этапы гэтага руху, яго стадыі, пра якія ўжо гаварыла-

ся вышэй, асэнсоўваюцца і адлюстроўваюцца праз прызму так званай метафізікі святла. Так, гісторыя аказваецца працэсам узыходжання ад поўнай цемры ідалапаклонства праз памылковасць і другаснасць святла закону да перамогі сонечнага святла міласці.

Такім чынам, тут мы бачым спробу шматузроўневага сінтэзу; нейкі сплаў старажытнарускіх, антычных, апокрыфна-міфалагічных уяўленняў з артадаксальна-дагматычным светапоглядам візантыйскага праваслаўя. Гэты сплаў ёсць вынік не толькі свядомага выкарыстання прыродна-вобразнай сімволікі для аргументацыі дагматычных палажэнняў, але і мімавольная эксплікацыя на ўзроўні тэксту падсвядомага міфалагічнага пласта, які, несумненна, прысутнічаў у светапоглядзе старажытнарускага кніжніка.

Асаблівасці разумення Іларыёнам сутнасці гістарычнага працэсу аказалі значны ўплыў на яго этычныя погляды. Паказальным з'яўляецца той факт, што сама праблема дабра і зла не ставіцца Іларыёнам у плане анталагічным. «Рэзкага проціпастаўлення нябеснага зямному ў творах Іларыёна, мабыць, няма. Як следства гэтай агульнай светапогляднай пазіцыі, для яго не існавала маральнага проціпастаўлення дабра і зла, а прыняцце хрысціянства патрабавала ачышчэння ва ўсёй паўнаце. Маральная дылема дабра і зла вырашаецца мысліцелем не ў плане анталагічным, а як выключна гістарычная праблема. Дабро і зло не процістаяць адзін аднаму як вечныя антаганісты. Яны змяняюць адзін аднаго» [Макаров 1986:109].

Вышэйшая воля Бога – бязмежная цярплівасць. Іларыён просіць яго пазбягаць насілля пры выхаванні ў новай паствы павагі да хрысціянскіх прынцыпаў. «Понемногу помилуй, понемногу рань, понемногу исцели, ибо не терпит наше естество долгого гнева твоего, как стебли огня. Укороти гнев, умилосердуйся, потому что в твоей власти помиловать и спасти» [Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986:61]. Прызначэнне хрысціянскай рэлігіі Іларыён бачыць у задавальненні ўсіх патрэб чалавека, вызваленні яго ад засілля радавога табу, ад смерці на ахвярным вогнішчы. Гэта завяршальны момант канстатавання Іларыёнам гістарычнай прагрэсіўнасці хрысціянства. Для Іларыёна яно ёсць дабро, божы падарунак для чалавека, таму не прыняць Хрыста можна толькі па неразуменню, а неразумных трэба вучыць, а не караць. Так Іларыён прыходзіць да сваёй найважнейшай высновы: натуральнасць і людскасць хрысціянства робяць непатрэбным усялякі прымус.

Усю творчасць Іларыёна пранізвае яркае святло дабра і аптымізму і ў гэтым яго карэннае адрозненне ад пазнейшых айчынных

аўтараў, творы якіх былі створаны ўжо ў той час, калі мінуў час росквіту старажытнарускай дзяржавы. Творчасць Іларыёна, выбітнага прадстаўніка айчыннай літаратуры, аказала значны ўплыў на пісьмовую культуру наступных стагоддзяў. «Слова аб законе і міласці» было унікальным ідэйна-мастацкім узорам, на які арыентаваліся пісьменнікі Старажытнай Русі пры выпрацоўцы сваёй творчай пазіцыі, пошуках формы і стылю. Яно доўга ўздзейнічала на змест і ідэйную скіраванасць пераважнай большасці твораў павучальнага характару. І гэта не выпадкова. «Слова» Іларыёна ўвабрала ў сябе не толькі вышэйшыя дасягненні візантыйска-балгарскай стылістыкі, але і глыбокі нацыянальны змест. Арганічнае спалучэнне традыцый праваслаўнай пісьмовасці з вызначальнымі ментальнымі ўстаноўкамі ўсходнеславянскай духоўнай культуры абумовіла ператварэнне гэтага ўзору старажытнарускага светаадчування і светапогляду ў мастацкі канон, які пазней быў афіцыйна асвечаны Рускай праваслаўнай царквой.

3. Драматызм разарванасці быцця. Рэлігійны аскетызм кіева-пячэрскага манаства

Першыя дзесяцігоддзі пасляяраслававай эпохі моцна пахіснулі ўяўленні старажытнарускіх кніжнікаў аб бесканфліктным «залатым веку». Будучыня аказалася чарговай ілюзіяй, вера ў якую хутка адышла. Ізноў у бясконца няўстойлівым і рушачымся грамадстве засталася адзіная рэальнасць, даступная асэнсаванню – чалавек з яго суб’ектыўнымі перажываннямі і ўяўленнямі, індывідуальнай свабодай і індывідуальнай адказнасцю перад Богам. У светапоглядзе старажытнарускіх кніжнікаў пануючыя пазіцыі паступова пачынаюць займаць ідэі аб заганным і злым матэрыяльным свеце і адзіна ўстойлівым і жаданым свеце нябесным, знаёмыя нам як па евангельскіх тэкстах, так і па тварэннях пазнейшых багасловаў. У вытокаў рэлігійна-аскетычных памкненняў на Русі стаяла кіева-пячэрскае манаства, якое ўпершыню сур’ёзна заявіла аб сабе менавіта ў пасляяраслававу эпоху[1].

---

[1] «Рэлігія Кіева-Пячэрскага інацтва адрознівалася ад хрысціянства Уладзіміра настолькі, наколькі чалавек можа адрознівацца ад бясцелай істоты. За часы першага хрысціянскага князя ратавала хрышчэнне разам з цнотаю, у славе якіх была мудрасць, літасць да жабракоў і настаўніцтва. Цяпер стала неабходным змярцвляць плоць, знішчаць яе, імкнучыся наблізіцца да нябесных істотаў і дзеля гэтага нясіліць сябе постам, дзённай і начной малітвай і нават ізуверскімі подзвігамі. Прыпадабненне бясцелым анёлам непазбежна ставілася вышэй за перайманне Богачалавеку» [Никольский 1913:15].

Ідэалогія кіева-пячэрскага манаства найболей поўны выраз знайшла ў Кіева-Пячэрскім патэрыку, помніку старажытнарускай літаратуры XII–XIII стст.[1] Даследаваны намі помнік з'яўляецца першым айчынным узорам падобнага жанру. Як і іншыя старажытнарускія крыніцы, ён вядомы нам толькі па позніх рэдакцыях, якія істотна адрозніваюцца адна ад другой па сваім змесце[2].

Ядром зборніка паслужылі два пасланні, напісаныя ў XIII ст. на аснове больш ранняга матэрыялу. Першае з іх – пасланне былога манаха Кіева-Пячэрскага манастыра суздальскага біскупа Семіёна да свайго сябра і настаўніка кіева-пячэрскага манаха Палікарпа. Самім Палікарпам было напісана другое пасланне, якое звернута да архімандрыта Акіндына. Пры стварэнні першапачатковай рэдакцыі да гэтых пасланняў было далучана таксама «Слова аб першых чарнарызцах пячэрскіх» з «Аповесці мінулых гадоў», якія разам склалі асноўную рэдакцыю помніка.

Кіева-Пячэрскі патэрык – гэта адзін з першых узораў айчыннай жыційнай літаратуры. Ён не адрозніваецца вытанчанасцю стылю, непараўнальна малая ў параўнанні са «Словам» Іларыёна і філасофская нагрузка гэтага тэксту. У простай і немудрагелістай форме разгортваюцца тут сцэны з манастырскага жыцця, зместам якіх з'яўляецца бесперапынная барацьба з целам. Але прастата і немудрагелістасць сюжэтаў Патэрыка вельмі ўмоўная, бо ўзноўленыя сітуацыі – гэта не апісанне навакольнай рэчаіснасці, а значна больш складаныя тэалагічныя па сваім сэнсе пабудовы, у якіх так званая канкрэтыка адыгрывае зусім не галоўную ролю.

У апісаннях, якія складаюць Патэрык, мы бачым адмысловы спосаб стварэння вобраза, у выніку чаго ён аказваецца не ідэалізацыяй рэальнасці, а, наадварот, канкрэтызацыяй ідэалу, рэальна існага ў сферы абсалютнай духоўнасці. «Для жыція дарагая не жывая цэласць характару з яго індывідуальнымі асаблівасцямі і жыццёвымі абставінамі, а толькі той яго бок, які падыходзіць пад вызначаную норму, адлюстроўвае на сабе вядомы ідэал. Уласна кажучы, яно адлюстроўвае не жыццё асобнага чалавека, а развівае на яго лёсе гэты адцягнены ідэал. Вось чаму ўсе асобы, жыццё якіх

[1] Патэрыкамі ў гісторыі царкоўнай пісьмовасці звычайна называлі зборы павучанняў, апавяданяў аб айцах царквы, падзвіжніках манастыра і пустэльніках.

[2] Па гэтым пытанні гл.: [Шахматов 1897; Абрамович 1902].

апісана ў жыціях, зліваюцца перад чытачом у адзін вобраз і цяжка адзначыць у іх асаблівасці кожнага» [Ключевский 1871:45].

У аснове Патэрыка ляжыць так званы агіяграфічны стыль рэлігійнай літаратурнай творчасці. Дэталёвая характарыстыка асаблівасцей гэтага стылю была дадзеная І. П. Яроміным. На яго думку, гэты стыль прадугледжвае «агіяграфічна прасветлены вобраз... які блішчыць усімі магчымымі хрысціянскімі і нават сацыяльна-манаскімі дабрадзейнасцямі, імкненнем адхіліць рысы індывідуальнага характару героя, вызваліць яго ад усяго часовага, усяго асабістага і выпадковага, даць абагульненае ўвасабленне дабра і зла, ліхадзейства і святасці, трымацца прадстаўленай схемы, якая адпавядае тэндэнцыі звесці да нейкага абстрактнага адзінства ўсю шматстайнасць рэчаіснасці. Такі падыход да выявы чалавека патрабуе надавання герою святочна-ўрачыстых элементаў, якія падкрэсліваюць яго якасці як узорнага хрысціяніна, замілавальнай адчувальнасці апавядання, нагнятання дэталяў, якія падкрэсліваюць хрысціянскія дабрадзейнасці, трактоўкі падзей як цудаў»[1].

Нягледзячы на абсалютную адрознасць зместу, мы знаходзім на старонках Патэрыка шматлікія матывы, знаёмыя нам па творчасці Іларыёна. Гэта перш за ўсё ідэя вышэйшай прадвызначанасці і дэтэрмінаванасці ўсяго існага ў свеце. Навіна Патэрыка заключаецца ў тым, што гэтая прадвызначанасць становіцца максімальна канкрэтнай і распаўсюджваецца не толькі на соцыум у цэлым, але і на індывідуальны лёс. Гэта, напрыклад, знаходзім у аповедзе аб Феадосіі Пячэрскім, якога Бог абраў для манаскага служэння з самога яго нараджэння. «Священник же, взглянув на отрока, увидел сердечными очами[2], что смолоду посвятит себя он господу и назвал его Феодосием» [Житие Феодосия Печорского 1978:307]. Патэрык упарта спрабуе давесці сваім чытачам усёмагутнасць Бога, бязмежную яго ўладу і прадбачлівасць. Безумоўнае распаўсюджванне атрыбутаў боскай улады на асобнага чалавека істотна змяняе ў па-

---

[1] Цыт. паводле: [Андрианова-Перетц 1970: 105]. Гл. таксама: [Еремин 1949: 82–97].

[2] Сэрца, згодна з хрысціянскай традыцыяй, з'яўляецца змесцішчам чалавечай душы, тым самым месцам, дзе ў членаў хрысціянскай царквы захоўваецца часцінка Святога Духа, адсюль і паняцце «сардэчныя вочы», г. зн. вочы, асвечаныя Святым Духам. З «сардэчнымі вачыма» на старонках старажытнарускай літаратуры можна сустрэцца даволі часта і азначаюць яны найперш «цёмнае» непасрэднае веданне Боскай задумы, своеасаблівы падарунак найвышэйшай духоўнай сутнасці людзям, ёю абранымі.

раўнанні з Іларыёнам характар праявы і дэманстрацыі гэтых галоўных прынцыпаў хрысціянскага светабачання. З нейкага знешняга касмічнага першарухавіка Бог ператвараецца ў тэкстах Патэрыка ў пастаянна дзейснага караючага суддзю, які кантралюе і грозна карае за грахі кожнага члена хрысціянскай супольнасці, набываючы пры гэтым некаторую пачуццёвую адчувальнасць. З'яўленне ж у бачаннях Бога або яго прадстаўнікоў кладзе канец усім дагматычным і маральным спрэчкам.

Адной з цэнтральных ідэй Патэрыка з'яўляецца ідэя аб грэшнасці зямнога і чысціні нябеснага. «Усе народжаныя на зямлі першаму чалавеку падобныя і ўсе роўную з ім жарсць прынялі, бо, убачыўшы прыгажосць забароненага плоду, не ўтрымаўся ён і не паслухаўся Бога і быў заняволены жарсцю. Калі створаны ён быў, то не меў у сабе заганы як божае стварэнне. Гасподзь Бог наш, узяўшы прах зямной сваімі рукамі прачыстымі і бязгрэшнымі, стварыў чалавека добрага і напоўненага дабром, але з бруду створаны ўзлюбіў зямное, за зямным пагнаўся і асалоды авалодалі ім, і з тых часоў жарсць валодае родам чалавечым» [Киево-Печорский патерик 1980:469].

Праблему суадносін зямнога і нябеснага ставіў раней і Іларыён. Аднак ён лічыў, што зямны пачатак у чалавека невынішчальны, пазбавіцца ад яго няма ніякай магчымасці, таму, прызнаючы прыярытэт каштоўнасцей духоўных над зямнымі, ён толькі просіць Бога змілавацца і прабачыць людзей за гэта, бо іншае жыццё для іх немагчымае. У цалкам іншым ракурсе гэтая праблема ставіцца ў Кіева-Пячэрскім патэрыку. Аўтары помніка перакананыя ў магчымасці поўнай перамогі духоўнага пачатку, да чаго вядзе адмысловы спосаб зямнога жыцця – манаства. Строга выконваючы статуты і звычаі манастырскага жыцця, можна дасягнуць стану «выше человеческого в плоти житие ангельское подражающее» [Житие Феодосия Печорского 1978:480]. Гэты анёльскі стан патрабуе практычна поўнага прыгнёту ўсіх матэрыяльных патрэб і засяроджвання духоўнага жыцця на боскім сузіранні. «Уразумей мудрость духа святого, что препятствуют заботы о мирском заповеди божественные исполнить» [Киево-Печорский патерик 1980:425]. Фактычна ўвесь помнік прысвечаны апісанню спроб увасаблення чалавека ў анёльскі вобраз, параметры якога будуюцца на аснове ідэалаў анёльскага чыну, створаных айцамі ўсходнеправаслаўнага хрысціянства на аснове біблейскіх тэкстаў.

Яскравую карціну барацьбы чалавека са сваім целам дае «Жыціе Феадосія Пячэрскага». «Айцец наш Феадосій усёй душой быў

адданы Богу і вялебнаму Антонію і з тых часоў стаў катаваць цела сваё, цэлую ноч ён праводзіў у няспынных малітвах, пераадольваючы сон, для знясілення цела свайго працаваў ён не пакладаючы рук, успамінаючы заўсёды тое, што гаворыцца ў псалмах» [Житие Феодосия Печорского 1978:307]. З асаблівым мілаваннем апісвае Нікан, як па начах, калі было асабліва шмат аваднёў і камароў, Феадосій садзіўся ў пячоры і, агаліўшы цела да пояса, праў воўну для пляцення абутку, спяваючы Давідавы псалмы. Авадні і камары пакрывалі ўсё яго цела, кусалі яго, пілі кроў. «Ежай яму быў хлеб сухі, і ваду піў у меру, і капаў пячору сабе, не даючы супакою ні днём, ні ўначы» [Житие Феодосия Печорского 1978:330].

Безумоўны прыярытэт духоўнага над матэрыяльным, скіраванасць на нябеснае і азначэнне зямнога як імгненнага вызначылі асаблівасці маральных уяўленняў кіева-пячэрскага манаства. Жыццё зямное для іх ёсць своеасаблівым паслухмянствам, дадзеным манаху Богам для таго, каб ён змог выявіць адданасць і далучанасць да вышэйшага духоўнага пачатку. Не жыццё, а смерць пасля годнага манаскага жыцця становіцца найвышэйшай каштоўнасцю і найвышэйшай радасцю для чалавека: перад смерцю нівеліруецца каштоўнасць усіх жыццёвых памкненняў і жаданняў. Ідэя пакоры лягла ў аснову манастырскага статута, які строга рэгламентаваў і уніфікаваў усе моманты манаскага жыцця. Што не абумоўлівалася статутам, лічылася адцягваючым ад служэння Богу і строга ганілася.

Статут быў падручнікам жыцця для большасці насельнікаў манастыра; але некаторым, найбольш праведным, быў прыгатаваны лёс подзвігу. Да абраных адносіліся найперш пустэльнікі, якія ўсяляк абмяжоўвалі сябе ў ежы, насілі на сабе цяжкія вярыгі. У іх, лічылі манахі, была простая душа. У дачыненні да характарыстыкі праведніка гэта азначае яго больш высокую ў параўнанні з іншымі манахамі ступень далучэння да Бога, пры якой яго душа дасягнула прастаты – адной з іпастасяў Духа Святога, для якога цела праведніка становіцца жыллём.

Героі-праведнікі надзяляюцца ў Патэрыку адмысловай мудрасцю, якой яны адзначаны з самога нараджэння і якая дадзена ім Богам. Гэтая прыродная мудрасць у разуменні пячэрскіх старцаў мае ярка выяўленую ірацыянальную афарбоўку, так, у іншым фрагменце прама супрацьпастаўляецца слова і розум – пры характарыстыцы праведніка Спірыдона адзначаецца, што «он был невежа словом, но не разумом» [Киево-Печорский патерик 1980:581].

У гэтым выказванні, як і ў выпадку з «сардэчнымі вачамі», угледжваецца намёк на Дыянісава цёмнае невербальнае пазнанне боскай прамудрасці. Блізка гэта і да ісіхасцкай «разумнай малітвы», калі літургічная практыка, якая разумелася як разгорнутыя зносіны з Богам, падмянялася «сузіраннем нябачнага, знаходзячыся ў абыякавасці і бязмоўі».

Для астатніх насельнікаў манастыра ў сферы пазнання, як і ў іншых сферах жыцця, пуцяводнай зоркай быў манастырскі статут, які строга рэгламентаваў, што, калі і колькі варта чытаць. Самастойнае і бескантрольнае чытанне, паводле Патэрыка, немінуча прыводзіць да спакусы д'яблам, як гэта здарылася з манахам Власіям, які нібы пад уплывам д'ябла перастаў маліцца і старанна заняўся чытаннем, «і ніхто не мог з ім памерацца ў веданні кніг Старога Запавету, ён увесь яго на памяць ведаў. Тварэнне і Апостал жа не жадаў бачыць і іншым не дазваляў гутарыць з ім» [Киево-Печорский патерик 1980:581]. Вобраз д'ябла ў Патэрыку нясе велічэзную сэнсавую нагрузку. На жаль, філасофскага аналізу старажытнарускай дэманалогіі нашымі даследчыкамі не праводзілася. Адной з фундаментальных праблем Патэрыка з'яўляецца праблема канфлікту дабра і зла, як на ўзроўні макра-, так і мікракосма. «Дабро, як правіла, пераведзена ў традыцыйную для агіяграфіі форму хрысціянскай набожнасці, пакоры і аскетызму. Зло шматаблічна. Свет дабра маналітны, мае выразныя межы – сцены Кіева-Пячэрскага манастыра. Свет зла дробны, розны, не мае выразных абрысаў. Зло квітнее ў княжых палатах і багатых кіеўскіх хатах, і ў манастырскіх сёлах, пранікае яно і ў сцены ўслаўленага Кіева-Пячэрскага манастыра, цэнтральнай постаццю гэтай шматаблічнай выявы зла выступае д'ябал» [Рязановский 1915; Волкова 1979:228–238].

Персаніфікацыя найвышэйшага духоўнага пачатку, які мысліцца ў адным са сваіх шматлікіх атрыбутаў і эталонам дабра, паводле законаў міфалагічнага мыслення (якое, і гэта відавочна, аўтары Патэрыка так канчаткова і не пераадолелі), павінна была выклікаць і персаніфікацыю антаганіста дабра – зла. Сама барацьба дабра і зла ўяўляецца пячэрскім манахам не як абстрактны працэс узаемадзеяння двух метафізічных пачаткаў, а як канкрэтнае сутыкненне шматлікіх войскаў анёлаў і нячысцікаў, якія прадстаўляюць Бога і д'ябла. Сутыкненне праходзіла сапраўды гэтак жа, як было намалявана на шматлікіх абразах – візантыйскіх і старажытнарускіх. З гэтых пазіцый любая несправядлівасць,

любое няшчасце, катастрофа разглядаюцца персаніфікавана, як рэальнае дзеянне міфалагічнай істоты – дэмана. Усюды старажытнаму русічу здаваліся нячысцікі: «Захварэла галава, ці мучыць бяссонніца, ці б’е ліхаманка, ці прымушае скакаць вясёлая музыка, ці стукнуў у галаву хмель, ці запала ў душу песня, ці вабіць да сябе жанчына і г. д. – усё гэта чары чараўніка, чары д’ябла, якія вядуць да пагібелі» [Рязановский 1915:100].

У рамках падобнага разумення дабра і зла апісваецца і барацьба з нячысцікамі манахаў-праведнікаў, для якіх гэтая барацьба была асноўным подзвігам. Вызваленне ад уплыву матэрыяльнага свету ёсць для манаха найперш вызваленне ад улады нячысціка. «Трэба было вызваліцца ад цела, ад света, які апынуўся ва ўладзе д’ябальскіх полчышчаў, і каб атрымаць тыя месцы на небе, якія прызначаліся для людзей божых, варта ўжо тут стаць светлымі зямнымі анёламі або нябеснымі людзьмі, гэта значыць зрабіцца манахамі або аскетамі, якія ненавідзяць свет і ўзвышаюць боскі пачатак – дух» [Никольский 1913:17].

Падобныя касмалагічныя пазіцыі пячэрскіх аскетаў прыводзілі да рэальнай разарванасці чалавечай свядомасці, яе неаднастайнасці і неадназначнасці. Аскетычныя паводзіны ўваходзілі ў супярэчнасць з ірацыянальна-пачуццёвымі элементамі псіхікі, а немагчымасць адэкватнага ўспрымання і тлумачэння ўзніклай калізіі аб’ектыўна прыводзіла да ілюзіі існавання нейкага таямнічага вонкавага фактару – спакушаючага нячысціка. У Кіева-Пячэрскім патэрыку ў параўнанні са «Словам аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна рэзка звужаецца сфера божай дабрыні. Так, калі Іларыён надае асаблівую ўвагу абгрунтаванню богаабранасці рускага народа, то ў Патэрыку сфера божай дабрыні абмяжоўваецца толькі сценамі Пячэрскай мясціны, ды і сама дабрыня губляе сваю рэальнасць і па традыцыі агіяграфіі выяўляецца ў дэманстрацыі мноства цудаў, якія нібы ажыццяўляліся ў сценах мясціны. Гэтымі цудамі Бог паказвае ёй асаблівае да яе стаўленне, манахі ўсяляк імкнуцца пераканаць чытача, што манастыр з’яўляецца святым цудатворным месцам, астраўком боскага раю, выключаным з зямной рэальнасці. Па сутнасці справы, у поглядах пячэрскіх манахаў манастыр становіцца астаткам вобласці «астраўнога часу» Іларыёна, звужанага імі да сцен манастыра, у якім манаху, пры выкананні статута, прыгатавана падабенства анёльскага жыцця, дзе Бог клапоціцца аб кожным манаху, каб ён ні ў чым не меў патрэбы і ні пра што не думаў, акрамя служэння Богу. «Не клапаціся аб заўтрашнім дні

і Бог нас не пакіне» – гэтая запаведзь рэфрэнам гучыць у Кіева-Пячэрскім патэрыку. Адасобленасць і штучнасць жыцця манахаў істотна нівеліравалі шматлікія супярэчнасці вонкавага свету, тым самым спрашчаючы першаасновы рэфлексіі для аўтараў Патэрыка.

У той светапогляднай пазіцыі відавочна прасочваюцца тэндэнцыі, якія раней развіваліся ў рамках такіх вучэнняў, як маніхейства і багамільства. Мы маем на ўвазе імкненне да вызвалення ад цяжару зямнога. Гэта дасягаецца як максімальным адмаўленнем асноўных момантаў неманаскага жыцця, так і барацьбой са сваім целам дзеля выратавання душы. Аднак нельга сказаць, што рэлігійны аскетызм кіева-пячэрскага манаства прымаў надзвычай крайнія формы, выяўленыя ў абыякавасці да ўсяго, што існуе ў вонкавым свеце.

Старажытнарускае манаства заўсёды інтэнсіўна мела зносіны са светам, мела сваё ўласнае меркаванне аб яго звычаях і парадках. Больш таго, манастыры былі цэнтрам кніжнасці і асветы, маральна-духоўны аўтарытэт манаства быў вельмі высокі, яно часта выступала дарадцам не толькі ў справах рэлігійных, але і пры рашэнні вострых палітычных праблем.

4. Сацыяльна-палітычныя філасафемы ў старажытнарускай кніжнасці

Пры даследаванні філасофскай думкі Кіеўскай Русі, мабыць, нельга абысці ўвагай тыя моманты, якія датычылі разумення тагачаснымі мысліцелямі ролі і месца зямной улады. Мы ўжо неаднаразова адзначалі, што большасць, калі не ўсе тэксты, напісаныя ў разгляданую эпоху, мелі ярка выражаныя хрысціянскія пазіцыі і, больш таго, відавочна накіраваны на прапаганду хрысціянскіх каштоўнасцей. З іншага боку, маніхейства і шмат чаго пераняўшае ад яго багамільства, якое разглядае чалавека як злучэнне святла душы з цемрай цела, хоць, як мы бачылі на прыкладзе кіева-пячэрскага манаства, і аказвалі ўплыў на адносіны манахаў да зямнога жыцця, усё ж не прыводзілі да іх поўнага ізаляцыянізму.

У агульнаеўрапейскі кантэкст упісваецца і Павучанне, якое прыпісваецца Уладзіміру Манамаху, дзе ён спрабаваў давесці да сваіх падданых нормы паводзін, якімі павінен кіравацца ідэальны князь. Маральныя максімы тут агульназначныя, мы бачым тут завершаны станоўчы прыклад, характэрны для манументальнага Сярэднявечча. Для сярэднявечнай культуры «Павучанне Уладзіміра Манамаха» –

рэч вельмі ардынарная, больш таго, нават банальная, пра што, у прыватнасці, сведчыць вельмі арыгінальная гіпотэза, прапанаваная М. П. Аляксеевым [Алексеев 1935]. Ён лічыць, што «Павучанне Уладзіміра Манамаха», магчыма, служыла свайго роду школьным дапаможнікам, па якім практыкаваліся ў грамаце маладыя прадстаўнікі княжацкага племя, засвойваючы адначасова нескладаны комплекс маралі, атрымліваючы агульныя звесткі аб сваёй будучай справе. М. П. Аляксееў у пацверджанне сваёй гіпотэзы знаходзіць шэраг тэксталагічных падабенстваў Павучання з «Бацькаўскімі павучаннямі» – помнікам англійскай літаратуры XII–XIII стст., своеасаблівым школьным і выхаваўчым дапаможнікам для заняткаў з падрастаючым пакаленнем англійскай каралеўскай сям'і.

Пра што ж распавядае гэтая грамата? Аб любві да беднасці, клопатах аб душы, аб ваенных паходах Уладзіміра Манамаха, а галоўнае, аб міры, якога, мабыць, так бракуе сучаснаму Манамаху старажытнарускаму грамадству.

Вайна была спосабам існавання княжацкага саслоўя на Русі. Князь заклікаўся на пасад для абароны той або іншай зямлі ад знешніх ворагаў, за што меў права збірання падаткаў, каб было на што карміць сваю дружыну. Ён практычна не ўмешваўся ў гаспадарчыя справы, а судовыя справы ажыццяўляў як другі пасля царквы аўтарытэт у дзяржаве, захавальнік і тлумачальнік законаў продкаў. У імя закону і паводле закону вялася і вайна за ўзнаўленне атрымання пасада ў спадчыну, для абароны рускіх земляў ад іншаверцаў (язычнікаў) і чужынцаў, на якіх не распаўсюджваліся хрысціянская мараль і хрысціянскія законы. «Дивно же мужь умер в полку ти? Лепше суть измерили и роди наши. Да не выкрывати было чюжего – не мене в сором и печаль ввести» [Поучение Владимира Мономаха 1990:112].

Маральны імператыў, які высоўваецца Уладзімірам Манамахам, можна сфармуляваць наступным чынам: «Паступай так, каб твае дзеянні адпавядалі закону, асвячонаму продкамі». Ва ўмовах феадальнай раздробленасці прытрымліванне законаў продкаў набывала асаблівую актуальнасць, бо пры разбурэнні палітычных сувязяў, узмацненні сіндрому суверэнізацыі нараўне з дамоўным правам, якія актыўна развіваюцца ў гэтую эпоху, агульная памяць аб агульных продках выконвала велічэзную кансалідуючую функцыю ў старажытнарускіх землях.

Ацэньваючы ў цэлым змест «Павучання Уладзіміра Манамаха», можна пагадзіцца з выказваннямі М. П. Аляксеева аб дыдактычна-

сці гэтага твора. Сапраўды, аўтар не ўздымаецца на завоблачныя вышыні маральнай свядомасці, а кажа правільныя і патрэбныя словы аб правілах княжых паводзін. На жаль, праблема суадносін праўдзівай рэлігійнасці і яе практычнага ўвасаблення, верагодна, была актуальная для Кіеўскай Русі. Далей мы назіраем значнае паніжэнне патрабаванняў да рэлігійнасці князя: «Калі на кані едучы, не будзе ў Вас ніякай справы, калі іншых малітваў не можаце сказаць, то Госпадзі, памілуй, заклікайце няспынна ў таямніцы, бо гэтая малітва ўсіх лепш, чым думаць пусцяковіну едучы». У гэтых словах выяўлены відавочны пераход ад высокай маральна-хрысціянскай патэтыкі да праўды жыцця. Верагодна, не ўсе князі ведалі малітвы, тэксты Старога і Новага Запавету, і з абрадавага боку ў такім разе дастаткова было паўтору простых слоў: «Госпадзі, памілуй»[1].

Паступовае рэдукаванне маральных норм і прынцыпаў да мінімальнага патрабавання – памятаць аб Богу – зводзіць хрысціянскае вераадчуванне на ўзровень абыдзённай свядомасці. Змешванне норм і прынцыпаў у «Павучанні Уладзіміра Манамаха» падкрэслівае адзначаную вышэй рэальна існуючую супярэчнасць паміж неабходнасцю існаваць па-зямному, выконваючы ўсталяваныя грамадствам абавязкі, і навязанымі хрысціянствам нормамі паводзін, якія прадугледжваюць значны адыход ад свецкіх спраў. Гэтае адмаўленне, даступнае нешматлікаму манаству, было цалкам немагчымым для іншых пластоў насельніцтва па прычынах не столькі маральных, колькі чыста эканамічных. У гэтых умовах хрысціянскім ідэолагам прыходзілася пастаянна лавіраваць, бо нягоды зямнога жыцця не дазвалялі доўга прытрымлівацца манаскай аскезы. Хрысціянская мараль, прынамсі, знешнеабрадны яе бок, паступова рэдукуецца да мінімальнай, хоць несумнеўна высокай, нормы – памятаць аб Богу.

[1] Тут паўстае праблема суадносін унутранай і знешняй маральнасці, бо відавочна, што рэгулярнае выкананне абраднасці, па-першае, не гарантавала чысціню пачуццяў, а па-другое, было па-за магчымасцямі большай часткі недухоўных саслоўяў старажытнарускага грамадства, якому за свецкімі клопатамі не хапала часу на такую цяжкую духоўную дзейнасць. Але тады паўставала пытанне аб унутранай маральнасці чалавека, яго не абрадавай, а праведнасці ў паводзінах, і тут нараджаецца праблема грамадскай ацэнкі свецкіх паводзін чалавека, здзяйсняецца пераход ад абстрактна-хрысталагічнай ацэнкі да кодэкса сацыяльных норм іншага важнага кодэкса ідэй, якія прапаведаваліся Уладзімірам Манамахам.

5. Пытанні філасофіі гісторыі. «Аповесць мінулых гадоў»

Асаблівы духоўна-практычны статус манаства абумовіў той факт, што менавіта яго прадстаўнікі сталі стваральнікамі першага збору ведаў аб старажытнарускім грамадстве – летапісаў. Добрая інфармаванасць прадстаўнікоў духоўнага саслоўя аб мінулых падзеях, адукаванасць, валоданне пэўнымі навыкамі рацыянальнага аналізу дазвалялі не толькі апісваць, але і ацэньваць мінулае. Злучэнне спецыфічных маральна-этычных імператываў старажытнарускага манаства са шкалой нацыянальна-саслоўных каштоўнасцей стварыла першасную светапоглядную аснову старажытнарускага летапісання, найбольш значным вынікам якога стала «Аповесць мінулых гадоў».

Асноўнай канвой, на якой засноўваецца Аповесць, з'яўляецца Хроніка Георгія Амартола, візантыйскага пісьменніка XI ст.[1] У адрозненне ад гэтай Хронікі, аўтара «Аповесці мінулых гадоў» больш цікавіць не гісторыя станаўлення веры, а паходжанне зямлі і народа рускага.

Гісторыяй старажытнарускай дзяржавы ў сучасным сэнсе гэтага паняцця «Аповесць мінулых гадоў» не з'яўляецца. Практычна ў ёй няма спроб усталявання прычынных залежнасцей паміж тым або іншым паведамленым фактам. Падзеі, адлюстраваныя ў летапісе, уяўляюць сабой дыскрэтны фенаменалагічны рад, які ўпарадкоўваецца толькі храналагічна, таму час меў для летапісца амаль субстанцыйнае значэнне, утвараючы нейкі стрыжань, на які ён нанізваў нічым не звязаныя фрагменты. Жыццё сярэднявечнага чалавека працякала практычна ў незасвоенай прасторы, таму час летапісу не ўсеагульны, гэта астравок сярод матэрыяльных і духоўных сутнасцей, якія летапісец лічыць вечнымі, бо іх часавая адноснасць у рамках светаадчування феадальнай культуры практычна

[1] «Складаючы хроніку, Георгій Амартол меў пэўную мэту і надаваў сваёй працы пэўны напрамак, які ясна выяўляецца ў прадмове. Аўтар абяцае выкласці падзенне язычніцкіх вучэнняў, пачатак распаўсюджання манаскага жыцця, барацьбу сапраўднай веры супраць злой веры «іконаборніцтва» і другіх ерасей. Сапраўды, ва ўсёй хроніцы галоўным прадметам з'яўляюцца лёсы веры і царквы, перамога праваслаўя над ерэтыкамі. Хроніка пачынаецца кароткім аглядам выдатных асоб старажытнасці, часткова гістарычных, часткова міфічных. Потым выкладаецца біблейская гісторыя, гісторыя Вавілонскага царства, гісторыя Рымскай імперыі ў язычніцкі перыяд і, нарэшце, гісторыя візантыйскай дзяржавы да смерці цара Міхаіла» [Сухомлинов 1908:93].

неспасціжная. «Час у Сярэднія вякі быў звужаны дваіста: з аднаго боку, вылучэннем цэлага кола з'яў у катэгорыю вечнага, з іншага – адсутнасцю ўяўленняў аб змяняльнасці цэлага шэрагу з'яў. З аднаго боку, існавалі з'явы вечныя ў высокім сэнсе гэтага слова – з'явы, адзначаныя дачыненнем з іншым светам, з другога боку, нязменлівымі ў часе здаваліся вельмі многія з'явы нізкага жыцця. Не змяняўся ў свядомасці старажытных людзей іх бытавы ўклад, эканамічны і сацыяльны лад, агульная будова свету, тэхніка, мова, мастацтва і нават навука і інш.» [Лихачев 1987:534].

Час летапісання інтэрсуб'ектыўны па сваёй прыродзе, ён не паддаецца, як у літаратуры Новага часу, ніякаму псіхалагічнаму ўплыву. «У старажытнарускай літаратуры аўтар імкнецца адлюстроўваць аб'ектыўна існуючы час, незалежны ад таго або іншага яго ўспрымання. Час здаваўся існуючым толькі ў яго аб'ектыўнай дадзенасці. Нават тое, што адбываецца на дадзены момант, успрымалася безадносна да суб'екта часу. Час для старажытнарускага чалавека не быў з'явай свядомасці чалавека. Адпаведна ў старажытнарускай літаратуры адсутнічалі спробы ствараць настрой шляхам змены тэмпаў апавядання» [Лихачев 1987:532]. Такой жа аб'ектыўнай дадзенасцю для летапісца было і само апавяданне, бо мастацкая выдумка таксама была неўласціва старажытнарускаму кніжніку. Для яго ўласны твор быў не прадуктам свядомасці, а аб'ектыўнай дадзенасцю, элементам інтэрсуб'ектыўнай духоўнай субстанцыйнасці, створанай, як і ўсё астатняе, Богам.

Навела, змешчаная пад адным годам, бачыцца аўтарам абсалютна самадастатковай і цалкам вычэрпвае тэму. Больш таго, гэта нават не змест тэмы, а хутчэй яе знак, які падкрэслівае яе не фактычнае, а хутчэй маральнае гучанне. У старажытнарускай літаратуры ў творах няма нічога, што выходзіла за рамкі апавядання. «У выкладзе адабрана толькі тое, пра што можа быць расказана цалкам і гэтае адлюстраванне таксама паменшана – схематызавана і ўшчыльнена. Факт, аб якім распавядаецца, схематызуецца ў межах неабходнага, каб лепш быць успрынятым чытачом, лепш запамінацца. Дэталь адлюстроўваецца не такой, якой яна была ў рэчаіснасці, са ўсімі яе выпадковымі рысамі, а такой, каб лепш была ўспрынята. Яе цэласнасць уяўляецца як геральдычны знак, эмблема апісанага аб'екта» [Лихачев 1987: 532].

Дыскрэтны характар гістарычнага мыслення наклаў свой адбітак і на спосаб адлюстравання чалавека ў летапісе. Асоба для старажытнарускага кніжніка – гэта па сутнасці справы набор

вызначаных якасцей і стандартаў гэтых якасцей; адпаведнасць або неадпаведнасць стандарту вызначае станоўчасць або адмоўнасць героя. Усё неістотнае з пункту гледжання гэтага стандарту да ўвагі не бралася, а неістотнае, але якое адпавядае стандарту, старанна дадумвалася. Такі падыход да выявы чалавека можна заўважыць і ў Патэрыку, дзе святасць і грэшнасць заўсёды накрэсліваліся па адной і той жа агіяграфічнай схеме. У «Аповесці мінулых гадоў» ацэнкі па агіяграфічнай шкале таксама маюць месца, але не з'яўляюцца вызначальнымі. У асноўным усе тыповыя прыкметы асобы былі тут злепкам з іншай асновы, а менавіта з іерархічнай лесвіцы раннефеадальнай дзяржавы.

Гістарычная ацэнка будавалася па адным крытэрыю – адпаведнасць або неадпаведнасць чалавека яго трываламу і назаўжды замацаванаму становішчу ў грамадстве. «Чалавек быў у цэнтры мастацтва феадалізму, але чалавек не сам па сабе, а ў якасці прадстаўніка пэўнага асяроддзя, пэўнай прыступкі на лесвіцы феадальных каштоўнасцей ... прыналежнасць да феадальнай лесвіцы выразна адчуваецца ў характарыстыцы дзейсных асоб у летапісе. Для кожнай ступені выпрацоўваліся свае нормы, свой ідэал, свой трафарэт выявы» [Лихачев 1987:28].

Сама гэтая ацэнка заўсёды была строга двухзначная: альбо станоўчая, альбо адмоўная, а прыведзеныя якасці насілі хутчэй дэманстрацыйны, чым вызначальны характар. Сама станоўчасць або адмоўнасць характару ў летапісе ні ў якой ступені не звязана з унутранымі патэнцыямі асобы, а вызначаецца дзеяннем на яе тагасветных сіл, якія ўяўлялі сабой першаўзоры дабра і зла. Гэты момант вызначае карэнную агульнасць светапоглядных падыходаў аўтараў летапісу і Кіева-Пячэрскага патэрыка.

У летапісным зборы свет і гістарычны працэс жорстка дэтэрмінаваны Боскім Абсалютам, і іх разгортванне ўяўляе сабой хутчэй не аб'ектыўную з'яву, а гістарычны спектакль, які разгортваецца Богам для выхавання людзей у духу хрысціянскіх прынцыпаў і падрыхтоўкі іх да наступнага замагільнага жыцця. У гэтым жорстка вызначаным свеце застаецца толькі маленькі зазор, дзе ў вельмі абмежаваных маштабах можа выяўляцца свабода волі чалавека. Гэты зазор пакінуты Богам таксама ў выхаваўчых мэтах, а сама магчымасць выбару для агульнага ходу гісторыі прынцыповага значэння не мае. Сам выбар можа ажыццяўляцца толькі з дзвюх альтэрнатыў, адна з якіх увасабляе дабро, другая – зло. «Бог, найперш мараліст, і ўсё зрабіў так або інакш з выхаваўчых

меркаванняў, даўшы некаторую свабоду з мэтай спакусіць яго, ён, як добры мараліст, захоўвае за сабой права агульнага кіраўніцтва чалавекам і яго ўчынкамі» [Еремин 1949:68].

Любое няслушнае рашэнне-выбар чалавека немінуча караецца Богам, і сутнасць гэтага пакарання летапісец заўсёды старанна апісвае для навучання нашчадкаў і засцярогі іх ад спакусы паўтарыць грахі продкаў. Больш таго, Бог паказвае чалавеку шляхам адмысловых знакаў аб магчымых выпрабаваннях на яго шляху. І аўтар апавядання імкнецца навучыць чытача распазнаваць гэтыя знакі. «Не толькі ў падзеях гістарычных, але і ў з'явах прыроды летапісец не дапускае выпадковасці. Па яго разуменні, розныя з'явы на зямлі і на небе адбываюцца не самі па сабе, не пазбаўлены ўсякай сувязі з лёсам чалавека. Наадварот, іх таямнічы сэнс можа быць разгаданы толькі назіраннем спраў чалавечых» [Сухомлинов 1908:168].

Агульная задума сусветнага спектакля зводзіцца да барацьбы Бога і д'ябла, якія, як і ў Патэрыку, персаніфікуюць дзве маральныя іпастасі – дабро і зло. Але гэтая барацьба не мае анталагічнага статуса, яна другасная, задумана Богам для спакусы чалавека і таму вынік яе наканаваны, нячысцікі прайграюць Богу і яго прадстаўнікам ва ўсім, бо «нячысцікі не ведаюць думак чалавека, прыпісваюць намеры чалавеку, таямніцы чалавека не ведаючы. Бог адзін ведае намеры чалавека, нячысцікі ж не ведаюць нічога, бо яны нямоглыя і мізэрныя» [Повесть временных лет Ч. 1 1950:322]. І дададзім да гэтага, што яны самі створаны Богам, таму толькі неразумныя і сапсаваныя людзі могуць паверыць д'ябальскай спакусе.

Тэма барацьбы дабра і зла цесна звязана з «тэорыяй пакаранняў Божых», інтэнсіўна распрацаванай у аскетычна-манаскім асяроддзі, як візантыйскім, так і старажытнарускім. Асноўныя моманты гэтай тэорыі выкладзены, у прыватнасці, у «Павучанні аб пакараннях Божых» Феадосія Пячэрскага, клапатліва ўключаным аўтарамі ў «Аповесць мінулых гадоў». Па гэтай тэорыі ўсе навалы, якія прыйшлі на зямлю рускую, з'яўляюцца пакараннямі Госпада Бога за папярэднія грахі. Тэорыя пакаранняў Божых мае яшчэ адзін аспект, які неабходна адзначыць. Грэх тут набывае калектыўныя абрысы, а носьбітам граху часта становіцца ўвесь народ, уся краіна ў цэлым. Гэта гаворыць аб яшчэ да канца не сфарміраваным у старажытнарускім грамадстве паняцці індывідуальнай адказнасці за свае ўчынкі. У «Аповесці мінулых гадоў» асоба яшчэ растворана ў грамадстве.

Дабро і зло для старажытнарускага кніжніка не з'яўляюцца абстрактнымі прынцыпамі, а напоўненыя глыбока канкрэтным зместам, у першую чаргу палітычным. Ужо адзначалася, што асноўная шкала ацэнак у «Аповесці мінулых гадоў» пабудавана на канкрэтным грамадска-палітычным ідэале, якім з'яўляліся для старажытнарускіх кніжнікаў феадальныя адносіны, існуючыя ў Кіеўскай Русі ў ранні перыяд, калі яна яшчэ не была закранута працэсам феадальнага раздраблення.

Распад Кіеварускай дзяржавы бачыцца летапісцу грандыёзнай катастрофай, разрастанне якой неабходна прадухіліць любой цаной. Мы тут ізноў сутыкаемся са знаёмай нам па творчасці Іларыёна канцэпцыяй «залатога веку». Гэты «залаты век» цяпер ператвараецца ў згублены ідэал, да якога летапісец усімі сіламі імкнецца вярнуць заблукаўшае грамадства.

6. Праблема асабовага пачатку ў філасофскай і этычнай думцы Кіеўскай Русі

«Маленне Данііла Заточніка» – прыклад пранікнення народнай псіхалогіі ў літаратуру, што, верагодна, і робіць яго самым загадкавым феноменам старажытнарускай пісьмовасці. Больш за тое, гэты твор носіць налёт незвычайнасці не толькі ў кантэксце старажытнарускай літаратуры, але і з пункту гледжання літаратурнай творчасці наогул, бо «сумленная» сярэднявечная эпоха, яшчэ дрэнна навучаная ўмоўнасці і этыкету, дазволіла выйсці псіхалогіі маленькага чалавека на ідэалагічны ўзровень.

Данііл Заточнік прама заяўляе аб прычыне сваіх літаратурных пакут: «Усё гэта напісаў я, ратуючыся ад беднаты маёй, як рабыня Агар ад Сары, спадарыні сваёй. Але бачыў, спадару, тваю міласэрнасць да мяне і звярнуўся да заўсёднай любові тваёй. Бо гаворыцца ў Пісанні: просячаму ў цябе дай, стукаючаму адкрый, ды не адмоўлены будзеш у царстве нябесным» [Моление Даниила Заточника 1990:168]. Уладзімір Манамах таксама ўсяляк прапагандаваў тэму міласэрнасці. Але гэта быў заклік моцнага да моцных выявіць спагаду да слабых. Тут жа ў наяўнасці відавочнае кленчанне, прыкрытае высокімі словамі з Святога Пісання. «Бо я, спадару, – працягвае Данііл Заточнік, – як трава чэзлая, якая расце пад сцяною, на якую сонца не ззяе, ні дождж не дажджыцца; так і я ўсімі крыўдзімы, таму, што не агароджаны я страхам пагрозы тваёй, як апорай цвёрдай. Не глядзі ж на мяне, спадару, як воўк на

ягня, а глядзі на мяне, як маці на немаўля. Паглядзі на птушак нябесных – не аруць яны і не сеюць, але спадзяюцца на літасць Бога; так і мы, спадару, шукаем літасці тваёй» [Моление Даниила Заточника 1990:168]. З прыведзенага фрагмента відавочныя дзве рэчы, якія здаюцца ў кантэксце сярэднявечнай культуры некалькі незвычайнымі. З аднаго боку, відавочная незадаволенасць Данііла Заточніка сваім цяперашнім становішчам. Пры існуючым у нетрах сярэднявечнай цывілізацыі карпаратыўна-саслоўным іерархізме абавязкам кожнага чалавека было няўхільнае і беспярэчнае выкананне сваіх абавязкаў. Апошнія вызначаліся месцам чалавека ў саслоўнай іерархіі, дадзеным яму звыш, таму любыя нараканні лічыліся недапушчальнымі, а значыць і некананічнымі, нявартымі высокай літаратурнай творчасці.

Хутчэй за ўсё, на практыцы заганная чалавечая душа і ў эпоху манументальнага Сярэднявечча выяўляла прыкметы незадаволенасці і бурчання, але для друкаванага слова падобныя пасажы не падаюцца незвычайнымі. Галоўная каштоўнасць для Данііла Заточніка – багацце і грамадскае становішча, вызначанае блізкасцю да князя. «Сябры мае і блізкія мае адмовіліся ад мяне, бо не паставіў перад імі трапезы з разнастайнымі стравамі. Бо многія сябруюць са мной і за сталом цягнуць руку са мной у адну сальніцу, а ў няшчасці становяцца ворагамі і нават дапамагаюць падножку мне паставіць, вачыма плачуць са мной, а сэрцам смяюцца з мяне. Таму не май веры да сябра і не спадзявайся на брата» [Моление Даниила Заточника 1990:168]. «Вось чаму заклікаю да цябе, апантаны галечаю: памілуй мяне нашчадак вялікага цара Уладзіміра, ды не заплачу, рыдаючы, як Адам аб раі, пусці хмару, на зямлю ўбогасці маёй» [Тамсама 168].

Цікавыя, асабліва ў этычным кантэксце, развагі Данііла Заточніка аб дурных і мудрых дарадцах. Вось іх канспектыўны выклад: «Спадару мой, не пазбаў хлеба жабрака мудрага, не ўзнясі да неба дурнога багатага... не глядзі на знешнасць маю, але паглядзі які я ўсярэдзіне. Я, спадару, хоць адзеннем бедны, але розумам багаты, юны век маю, а стары сэнс у мне... Але падстаў сасуд ганчарны пад кропельніцу языка майго ды накапае табе саладзей мёду слова вуснаў маіх... Лепш слухаць спрэчку разумных, чым парадаў дурных. Настаў прамудрага, ён яшчэ мудрэй стане. Не сей на межах жыта ні мудрасці ў сэрцах дурных... Няўжо скажаш мне ад дурасці ўсё гэта сказаў? Не бачыў ты неба халшчовага, ні зорак з лучынак, ні дурнога, які кажа мудра... Няўжо скажаш мне схлусіў як

злодзей? Калі бы выкрасці ўмеў, то да цябе бы не жаліўся» [Моление Даниила Заточника 1990:171].

У агульнафіласофскім плане прыведзенай трыядай можна толькі ўсяляк захапляцца. Сапраўды, Данііл Заточнік прапагандуе мудрасць, супрацьпастаўляе яе глупству, мудрасць прызнаецца найвялікшай дабрадзейнасцю, а глупства годнае асуджэння. Цікавае і відавочна праводзімае старажытнарускім кніжнікам проціпастаўленне фармальнага і істотнага, знешняга і ўнутранага. Гэта кажа аб тым, што да часу напісання дадзенага паслання ў свядомасці старажытнарускага чалавека адбыліся істотныя зрухі на шляху яго пранікнення ва ўнутраны свет асобы і разумення таго, што «не ўсё золата, што блішчыць». Мабыць, гэта ўжо было ўласціва светаадчуванню сучаснага Даніілу Заточніку чалавека. Стаўленне да гэтых разваг з пункту гледжання маралі значна складаней. Бо тут ізноў б’е ключом ушчэмленая самаацэнка. Не знаходзячы прызнання свайму «багатаму розуму», Данііл Заточнік прама заяўляе аб гэтым. Дадзеныя заўвагі датычацца і комплексу разваг Данііла Заточніка аб жанчынах: «Дзівосней дзівоснага, хто жонку непрыгожую возьме дзеля прыбытку. Бачыў жонку страшную, якая прынікла да люстэрка і мазалася румянамі, і сказаў: «Не глядзіся ў люстэрка – убачыш бязладнасць асобы сваёй і яшчэ больш узлуешся... Лепш бы ўжо мне вала бурага ўвесці ў хату сваю, чым злую жонку ўзяць: бо вол не размаўляе, ні ліхога не надумае, а злая жонка, калі яе б’еш, шалее, а калі рахманы з ёй, заносіцца, у багацці ганарлівай становіцца, а ў беднаце іншых зласловіць. Што такое злая жонка? Гандлярка хітраватая, блюзнерка д’ябальская... Калі які муж глядзіць на прыгажосць жонкі сваёй і на яе ласкавыя і ліслівыя словы, а спраў яе не правярае, то дай бог яму ліхаманкаю хварэць, і ды будзе ён пракляты... Лепш камень біць, чым злую жонку вучыць; жалеза пераплавіш, а злой жонкі не навучыш... Што злейшае за льва сярод чацвераногіх і што люцейшае за змяю сярод паўзучых? Усіх тых злей злая жонка. Няма на зямлі нічога люцейшага за жаночую злосць... О, злая вострая зброя д’ябла і страла, якая ляціць з ядам» [Моление Даниила Заточника 1990:172].

Аднак такі інтымна-асабісты падыход у адносінах да жанчыны ўсё ж некалькі незвычайны для старажытнарускай літаратуры з яе накіраванасцю на сацыяльную значнасць чалавека. Жанчына рэдка станавілася прадметам рэфлексіі ў старажытнарускіх кніжнікаў, а калі гэта і адбывалася, то аўтара перш за ўсё цікавіла яе роля ў палітычным жыцці грамадства. Успомнім у гэтай сувязі «Жыцiе

княгіні Вольгі», «Жыціе Еўфрасінні Полацкай». І наогул інтымна-асабістая сфера чалавечых адносін сярэднявечную грамадскую думку, мабыць, мала цікавіла. Таму выказванні аб уласнай сексуальнай незадаволенасці лічыліся антыкананічнымі і, такім чынам, антыэтычнымі.

Між тым гэтая апошняя рыска «Малення» – гэта і апошняя рыска ў маральна-псіхалагічным партрэце Данііла Заточніка – маленькага чалавека, глыбока пакрыўджанага на ўвесь белы свет. Незадавальненне ў плане сацыяльным, якое звязана ў яго з незадавальненнем у плане інтымным, спараджае тыповую мараль ушчэмленай асобы. «Маленне Данііла Заточніка» нельга расцэньваць як уласны жыццяпіс, гэта зварот да князя з пэўнымі нормамі, якія Данііл Заточнік заклікае выконваць. У гэтай сувязі разгляданы твор можна расцэньваць як комплекс пэўных пазіцый у вобласці маральнасці. Тое, што гэтыя погляды з пункту гледжання любой «высокай» маралі (напрыклад, хрысціянскай) амаральныя, відавочна, але таксама відавочна і тое, што падобныя маральныя прынцыпы досыць распаўсюджаныя, пра што сведчыць і літаратура, і жыццёвы досвед. Любое грамадства мае значную праслойку людзей, якія незадаволеныя сваім быццём і не маюць сіл яго змяніць, вынікам чаго з'яўляецца прагрэсіруючая зайздрасць. Гэта дае нам падставу казаць аб плюралізме маральна-этычных пазіцый, сярод якіх маральная пазіцыя Данііла Заточніка з'яўляецца яшчэ не самай горшай, аб іх цеснай сувязі з тыпамі псіхічных, або патапсіхічных, станаў асобы. «Маленне Данііла Заточніка», як мы ўжо падкрэслівалі, многія даследчыкі разглядаюць як феномен карнавальнай культуры. Такім чынам, яно даволі дакладна адлюстроўвае не толькі духоўныя шуканні Данііла Заточніка, але і маральную атмасферу, якая акружае яго, бо, разлічанае на смехавую рэакцыю слухачоў, яно магло выклікаць яе толькі пры наяўнасці пэўнага псіхалагічнага настрою, пры надзённасці падобных фактаў у асяроддзі, якое акружала старажытнарускага кніжніка.

7. Кіеўская Русь: асноўныя філасофскія вынікі

Пачатак XII стагоддзя, паводле дадзеных гісторыкаў (у прыватнасці, Л. Гумілёва), з'яўляецца часам заняпаду Кіеварускай дзяржавы. «Першым адпаў Полацк … Затым, у 1135 г., аддзяліўся

Ноўгарад. Да пятнаццатага стагоддзя гэтая зямля прыйшла ў поўнае запусценне і стала засяляцца выхадцамі з Беларусі» [Гумилев 1992].

Канец дзяржавы, мабыць, можа разглядацца і як канец таго феномена, які можа быць названы філасофскай думкай Кіеўскай Русі. Для ўсіх наступных інтэлектуальных з'яў трэба шукаць іншыя назвы. У любым выпадку пачатак XII ст. можна назваць нараджэннем беларускай філасофіі са сваімі асаблівасцямі і спецыфікай развіцця. Гэта стане прадметам наступнага раздзела. Пакуль жа, падводзячы вынікі сказанага, нам трэба вызначыць спецыфіку той спадчыны, якую пакінула нам Кіеўская Русь.

З нашага пункту гледжання, у аналізе адносін філасофіі Кіеўскай Русі да развіцця айчыннай культуры мы павінны пазбягаць дзвюх крайнасцей. З аднаго боку, праблематычным з'яўляецца ўключэнне разгляданага намі феномена ў айчынную гісторыю. Вельмі складана даказаць момант бесперапыннасці развіцця, які здаецца відавочным толькі ў рамках класічнай расійскай гістарыяграфіі, калі шлях гэтай дзяржавы выбудоўваўся ў адзіную дынастыю, якая бярэ пачатак ад Рурыкавічаў і разам з іх тэрытарыяльнай спадчынай пераходзіць ад князя да князя. З іншага боку, было б несправядлівым разглядаць Кіеўскую Русь толькі як своеасаблівую антычнасць, якая дала наступнай беларускай філасофіі толькі ўзоры, не пакінуўшы моманту пераемнасці.

Яшчэ некалькі стагоддзяў пасля распаду Кіеварускай дзяржавы працягвала дзейнічаць Руская Праўда, беларуска-літоўскія летапісы пачыналіся з пералічэння важнейшых момантаў «Аповесці мінулых гадоў», а адрозненне прабеларускіх крыніц ад кіеўскіх узораў патрабуе для свайго выяўлення танчэйшага філасофскага і філалагічнага аналізу. Атрымліваецца так, што культура Кіеўскай Русі перажыла гісторыю той дзяржавы, у рамках якой яна была створана, а традыцыя стаўлення да важнейшых светапоглядных пытанняў, закладзеная ў першай рускай дзяржаве, зазнала больш павольныя змены, чым сама палітычная структура.

І гэта ёсць адна з асаблівасцяў сярэднявечнай духоўнасці, якая заўсёды ўтрымлівала ў сабе як доўгую гістарычную памяць, так і пакорную павагу да аўтарытэту мінулага. З-за гэтых абставін яшчэ некалькі стагоддзяў пасля згасання Кіеўскай Русі беларускія і літоўскія кніжнікі, храністы, «чыноўнікі» велікакняжацкай канцылярыі, духоўныя асобы і дыпламаты працягвалі вывучаць і старанна перапісваць старажытнарускую спадчыну, а гэтыя рукапісы

прымаліся не як чужое або састарэлае, а як сваё і актуальнае. І толькі наступная за Сярэднявеччам эпоха Рэнесансу прынесла ў гэты стос культуры нешта новае. Толькі тады канчаткова ў якасці паўнапраўных духоўных складнікаў сюды былі дапушчаны іншыя плыні – заходнееўрапейская і еўразійская.

Якім жа яна была – гэтая старажытнаруская любамудрасць? Старажытнаруская філасофія – гэта перш за ўсё багаслоўская філасофія, духоўная думка з выразнай хрысціянскай скіраванасцю. Усе праблемы, якія цікавяць старажытнарускіх кніжнікаў, вырашаюцца ў строга тэалагічным кантэксце са свядомым альбо падсвядомым выкарыстаннем ідэі вышэйшага абсалюту, Дыянісавых прынцыпаў нябеснай іерархіі, біблейскай тэасофіі гісторыі, новазапаветных маральных ідэалаў. Старажытнаруская філасофія – гэта сярэднявечная філасофія, якая абапіраецца на спецыфічны менталітэт і мае спецыфічныя формы выяўлення і фіксацыі. І, нарэшце, старажытнаруская філасофія – гэта нацыянальная філасофія. Ужо на этапе станаўлення выяўляюцца тыя канкрэтныя рысы, якія ў далейшым будуць вызначаць асаблівасці ўсходнеславянскага спосабу філасофствавання. У фрагменце А. Ф. Лосева «Асноўныя асаблівасці рускай філасофіі» [Лосев 1990] вылучаюцца спецыфічныя рысы гэтай формы светаадчування. Асноўнымі тэндэнцыямі даследаванага феномена А. Ф. Лосеў перш за ўсё лічыць анталагізм ва ўспрыманні свету, саборнасць ва ўспрыманні соцыума, «падзвіжніцтва» і гераічнасць у вобласці этыкі. Усе гэтыя рысы, на наш погляд, бяруць свой пачатак менавіта ў кіеварускай філасофскай думцы.

Яна надзвычай анталагічная, гэта філасофія свету, а не суб’екта. Сусвет разглядаецца тут менавіта як цялеснае, пластычнае, сафійнае. Старажытнарускія мысліцелі ўспрымалі свет як цэласны абраз, перш за ўсё як эстэтычны феномен, як скончаную цэласную карціну. Старажытнаруская філасофія глыбока сацыяльная, прыярытэты агульнадзяржаўнага, агульнарускага над суб’ектыўнаіндывідуальным выяўленыя ў пераважнай большасці даследаваных намі помнікаў. А былінны заклік: «Не посрамим земли русской» гучыць рэфрэнам ва ўсіх старажытнарускіх кніжнікаў. Мусіць, гэтая накіраванасць, выяўленая ў старажытнарускай грамадскай думцы, вастрэй, чым у творчасці мысліцелей наступных пакаленняў. Бо тут, больш, чым калі-небудзь яшчэ, сацыяльнае бачыцца як «самае глыбокае апірышча ўсёй рэчаіснасці, як найбольш глыбокая і інтымная патрэба кожнай асобы, як тое, у ахвяру чаго павінна быць прынесена рашуча ўсё» [Лосев 1990:20].

Старажытнарускія кніжнікі ўпершыню ў гісторыі айчыннай думкі паказалі духоўна-практычны падыход да засваення свету, пачалі прапаведаваць тыя «падзвіжніцтвы» і гераічнасць, аб якіх кажа А. Ф. Лосеў. Сваёй асноўнай мэтай яны ставілі пераўтварэнне свету словам, асветай і настаўніцтвам, лічылі сваёй задачай не ўласнае выратаванне, але выратаванне і пакаянне ўсяго новазвернутага рускага народа і дзеля гэтага першыя рускія прапаведнікі ішлі і на прыніжэнні і на пакуты. Яны спадзяваліся на маральныя метады пераўтварэння сацыяльнага свету, лічачы любы гвалт грахоўным.

Характар рускага філасофствавання аказаў свой уплыў і на спосабы фіксацыі ідэй. «Руская філасофія востра недалюблівала ... лагічных пастраенняў, як такіх, прычым гэтая нелюбоў часткова ператваралася ў прамую вастрэйшую нянавісць да ўсякай адцягненай пабудовы і да самой тэндэнцыі адцягнена мысліць» [Лосев 1990:20]. Таму старажытнарускія кніжнікі практычна заўсёды аддавалі перавагу мастацкасці перад лагічнасцю, дэманстрацыі перад доказам, знаку перад паняццем, знаходзячы для глыбінных светапоглядных ідэй нетрадыцыйныя спосабы адлюстравання шляхам іх эстэтызацыі і сімвалізацыі.

Адзначыўшы тыя моманты, якія ўласцівыя кіеварускай філасофіі, варта сказаць некалькі слоў аб тым, што ёй не ўласціва. Строга кажучы, наш феномен нельга назваць філасофіяй у поўным сэнсе гэтага слова. Культура Кіеўскай Русі не ведала двух галоўных момантаў любой філасофскай рэфлексіі: сумневу ва ўбачаным і пачутым і неабходнасці рацыянальнага тлумачэння. Тут не прасочвалася з’ява дыскусіі, адсутнічала камунікатыўнае асяроддзе. Старажытнарускім кніжнікам свет заўсёды здаваўся зразумелым, не патрабуючым доўгага разважання для рашэння праблем любога роду. Мы бачым тут містычнае злучэнне з Богам, растлумачэнне асноўных багаслоўскіх сцверджанняў. Але нідзе няма таго, што выходзіць за межы атрыбутаў веры, і гэта таксама адна з найважнейшых характарыстык той з’явы, імя якой – Кіеўская Русь, лёс жа яе духоўнай спадчыны ў беларускай культуры патрабуе дадатковага даследавання. У прыватнасці, адзначаныя намі ідэі анталагізму свету, арыентацыі на соцыум, а таксама імкненне да духоўна-практычнага пераўтварэння свету ўласцівыя, па сутнасці, усім дзеячам беларускай культуры, пачынаючы з творчасці Скарыны і канчаючы рэвалюцыйнымі дэмакратамі.

4 *глава* ДУХОЎНЫЯ ПОШУКІ РАННЯГА СЯРЭДНЯВЕЧЧА

1. Фарміраванне ідэальнага ўзору. Абгрунтаванне хрысціянскай маральнасці

Складанне ва ўсходнеславянскіх княствах феадальных сацыяльных адносін і фарміраванне ўстойлівых структур дзяржаўна-палітычнай арганізацыі грамадскага жыцця здзяйсняліся аднача-сова з карэннымі духоўна-ідэалагічнымі зменамі.

Выразна выявіліся палітыка-аб'яднаўчыя тэндэнцыі, якія ўлучалі ў сваю арбіту розныя племянныя аб'яднанні і ўступалі ў супярэчнасць са стракатасцю міфалагічнага светаўспрымання, якое выказвала і ўсталёўвала жыццёва-канкрэтную адметнасць і вызначанасць гэтых утварэнняў. Настойліва заявіла аб сабе патрэба ў новай ідэалагічнай дактрыне, універсальнай па сваім змесце і сацыяльнай функцыі, здольнай стаць дзейсным сродкам абгрунтавання і асвячэння іерархічнай непахіснасці адносін, якія ўласцівы феадальным грамадствам, і здольная актыўна садзейнічаць умацаванню аўтарытэту і пашырэнню магчымасцей уздзеяння дзяржаўнай улады і яе носьбіта.

Надзённыя сацыяльныя і палітычныя патрэбы з'явіліся пабуджальнай крыніцай і прычынай прыняцця і распаўсюджання хрысціянства на ўсходнеславянскіх землях. Разам з тым само гістарычнае значэнне гэтай падзеі выходзіць далёка за межы канкрэтных зыходных пабуджальных прычын. Таму што гэта было пачаткам успрымання і развіцця сістэмы светапоглядных уяўленняў і прынцыпаў, якія кардынальна адрозніваліся ад міфалагічнай арганічна-жыватворчай вытлумачальнасці навакольнага свету і адчынялі невядомыя раней магчымасці універсальна-сутнаснага разумення існасці быцця, гісторыі, чалавека, яго месца і прызначэння ў свеце, адносін да іншых людзей і да самога сабе.

Замкнёны ў сабе племянны светасузіральны натуралізм змяняецца бязмежнасцю разгорнутага перад чалавекам духоўнага універсуму, спасціжэнне якога аказваецца для народа і індывіда

адкрыццём шляху гістарычнага цывілізацыйнага развіцця і ўдасканалення. Аднак узыход на гэты шлях і рух па ім да форм быцця, якія адрозніваюцца высокай ступенню складанасці і прад'яўляюць асаблівыя патрабаванні да чалавека, былі спалучаныя з найвялікшымі цяжкасцямі і залежалі ад сукупнасці фактараў канкрэтна-сацыяльнага, грамадска-палітычнага і духоўна-культурнага плана.

Усходнеславянскія землі ўспрынялі хрысціянства з Візантыі і зазналі яе магутнае духоўна-культурнае ўздзеянне, дапоўненае дабратворным старабалгарскім уплывам. Яны апынуліся ўключанымі ў склад уплывовага духоўна-ідэалагічнага і культурнага комплексу, які аб'ядноўваў паўднёвыя і ўсходнія адгалінаванні славянства, перш за ўсё Балгарыю і Кіеўскую Русь. Гэтая духоўная спадчына захоўвала сваё значэнне (як у плане ўспрымання ідэй і каштоўнасцей, перанесеных на Русь з Візантыі і Балгарыі, так і ў аспекце арыгінальнай духоўнай творчасці) на працягу вельмі доўгага часу, вызначыўшы сутнасныя асаблівасці ўсёй старабеларускай культуры XI–XVII стст.

Успрыманне хрысціянства на Русі было неадрыўным ад неабходнасці распаўсюджання і сцвярджэння пісьмовасці і культуры. Хрысціянства ў перыяд прыняцця яго ўсходнеславянскімі землямі было ў поўным сэнсе гэтага слова «пісаннем», абапіралася на багацейшую пісьмова-кніжную традыцыю і, па сутнасці, існавала ў форме гэтай традыцыі, якая мела тэндэнцыю да наступнага развіцця і ўдасканалення. Таму ўсталяванне хрысціянства на Русі аказалася немагчымым без шырокага прытоку кніг, неабходных для гэтай мэты, што натуральна прадугледжвала пашырэнне і распаўсюджанне пісьмовасці і асветы.

Быў ажыццёўлены славянскі пераклад значнай колькасці самых розных кніг – тэалагічных, набажэнскіх, хронік, прыродазнаўчых твораў, разнастайных зборнікаў выслоўяў, гістарычных і жыційных апавяданняў. Знаёмства з дасягненнямі і каштоўнасцямі грэка-візантыйскай цывілізацыі і старабалгарскай кніжнасці было моцным фактарам паскарэння духоўнага развіцця ўсходнеславянскіх народаў. Далучаючыся да багацця перакладной літаратуры, яны неўзабаве прадставілі яскравыя ўзоры самабытнай духоўнай творчасці.

Складаецца і развіваецца самастойная летапісная традыцыя. Фарміраванне гістарычнай свядомасці злучаецца з патрэбай сцвярджэння знешнепалітычнай ролі і значэння Кіеўскай Русі. Услаў-

ляюцца яе магутнасць і аўтарытэт (Іларыён). З'яўляюцца такія самабытныя ўзоры літаратурнай творчасці, як «Слова пра паход Ігаравы», «Павучанне Уладзіміра Манамаха». На аснове перанесенага агіяграфічнага жанру ўзнікаюць жыццяпісы сваіх рэлігійных падзвіжнікаў. Разгортваецца творчасць выбітных мысліцелей Клімента Смаляціча і Кірылы Тураўскага.

Ажыццёўленыя пераклады з грэчаскіх арыгіналаў, перапіска стараславянскіх кніг, а таксама ўзоры самастойнай творчасці кніжнікаў Кіевараускай эпохі складалі магутны масіў пісьмовасці, былі спараджэннем і праявай духоўна-ідэалагічнай актыўнасці хрысціянства і, вядома, дзейсным сродкам яго сцвярджэння. Ідэалагічная павучальнасць з'яўлялася характэрнай асаблівасцю гэтай літаратуры, цэнтральнай задачай і мэтай якой выступала імкненне да фарміравання такога духоўнага аблічча чалавека, такога вобраза жыцця і дзеянняў, якія лічыліся ісціннымі, сапраўднымі з пункту гледжання гэтай рэлігійнай дактрыны.

Павучальнасць і маралізатарства ўласцівыя ўсёй хрысціянскай літаратуры. Гэта яе сутнасныя ўнутраныя рысы. Прэтэнзіі хрысціянства на абсалютнае вытлумачэнне сутнасці быцця, анталагізацыя – у ідэі Бога – вышэйшай абсалютнай духоўнасці, яе дзейнатворчага пачатку з відавочнасцю раскрываюць рэлігійную прыроду дадзенай ідэалогіі. Разам з тым менавіта ў маральнай сферы найбольш яскрава выявілася значэнне хрысціянства як адной з уплывовых сусветных рэлігій.

Сцвярджэнне, хоць і ў надзвычай абстрактнай і містыфікаванай форме, ідэі роўнасці ўсіх людзей як духоўных, маральных істот перад асобай вышэйшай духоўнай рэальнасці (Бога), абвяшчэнне магчымасці і неабходнасці фарміравання чалавечай духоўнасці, а таксама неабходнасці ажыццяўлення чалавекам свядомага выбару ў жыцці, кірунку свайго дзеяння, аказваліся магутным стымулам унутранага развіцця індывіда, закладвалі неабходныя перадумовы станаўлення асобы.

Менавіта як этыка-персаналісцкая дактрына, як жыццепавучанне хрысціянства выявіла адметную актыўнасць, якая выразна адбілася на ўсёй хрысціянскай літаратуры. Таму ва ўсёй хрысціянскай пісьмовасці асабліваe месца і значэнне набывае праблема і ідэя чалавека. Гэтая праблема выступае вытворным універсальнай ідэалагічнай пазіцыі, нацэленай на стварэнне ідэальнага чалавечага вобраза, закліканага спрыяць рэальнаму з'яўленню чалавека новага тыпу. Яго сутнаснымі рысамі павінны былі стаць суб'ектыўнае

спасціжэнне ўласнай прыроды як духоўнай сутнасці, часціны вышэйшай духоўнасці і фарміраванне – у выніку такога разумення – пачуцця адказнасці – устойлівай унутранай якасці душэўнага стану індывіда і прынцыпу яго памкненняў, яго абавязку адносна вышэйшага ідэальнага ўзору, а таксама перад рэальным светам, іншымі людзьмі і самім сабою.

Менавіта гэтая праблема склала ўнутранае змястоўнае ядро творчай дзейнасці выбітных прадстаўнікоў хрысціянскага культурна-асветніцкага руху ў Полацкім і Тураўскім княствах XII ст. – Еўфрасінні Полацкай і Кірылы Тураўскага.

2. Сярэднявечная жыццепавучальнасць. Чалавек у жыційнай літаратуры

<…> Напэўна, шырата распаўсюджвання, а таксама характар і асаблівасці ўспрымання і ўплыву <…> багацейшай перакладной і арыгінальнай літаратуры залежалі ад сукупнасці шматстайных чыннікаў канкрэтна-сацыяльнага і культурна-асветніцкага плана; у канчатковым рахунку вырашальнае значэнне набывалі сацыяльна-класавыя фактары, якія вызначылі ва ўмовах развіцця феадалізму выключнае, пераважнае становішча ў духоўнай, ідэалагічнай сферы княжай і царкоўнай вярхушкі, якая імкнулася да манапольнага панавання ва ўсіх абласцях грамадскага жыцця. Неабходна мець на ўвазе, што рукапісная кніга, з'яўляючыся формай увасаблення пэўных ідэй акумуляцыяй духоўных каштоўнасцей, уяўляла сабою таксама немалую каштоўнасць матэрыяльнага парадку, што даволі рэзка абмяжоўвала сферу яе бытавання. Валоданне кнігамі (і доступ да іх) прама абумоўлівалася княжым і царкоўным (пераважна манастырскім) асяроддзем, дзе і назапашваліся зборы кніг.

Ажыццёўленыя пераклады з грэчаскіх арыгіналаў, а таксама перапіска стараславянскіх кніг прадугледжвалі даволі высокі ўзровень не проста пісьмовасці, але і асвечанасці, г. зн. ступені змястоўнага ідэйна-светапогляднага авалодання дасягненнямі грэка-візантыйскай культуры. І гэтая задача паспяхова выконвалася як адукаванымі місіянерамі з Візантыі і Балгарыі, так і рускімі кніжнікамі. Аднак пытанне аб магчымых межах распаўсюджвання гэтага масіву пісьмовасці непарыўна звязана з тым, наколькі адукаванасць была здабыткам пэўных сацыяльных пластоў тагачаснага грамадства. Зразумела, што ніжэйшыя сацыяльныя пласты ў гэ-

тым дачыненні знаходзіліся ў вельмі неспрыяльным становішчы. Шырокія народныя масы працягвалі заставацца творцамі сваёй культуры, якая ў той або іншай меры захавала сувязь са старымі міфалагічнымі уяўленнямі і дзействамі і пранізвала ўвесь уклад жыцця простых працаўнікоў. Прычым у эпоху Сярэднявечча фальклор не быў абмежаваны ў сваім існаванні толькі асяроддзем простага народа, як гэта характэрна для Новага часу, а быў распаўсюджаны ва ўсіх пластах грамадства. Такое ўзаемнае суіснаванне культуры афіцыйнай, якая была заснавана на хрысціянскіх уяўленнях і з'яўлялася формай усё шырэйшага сцвярджэння абсалютнай монатэістычнай канцэпцыі быцця, гісторыі, чалавека, і культуры народнай, фальклорнай, сваімі каранямі звязанай генетычна са старажытнымі пластамі міфалагічнага светаўспрымання, характэрным спараджэннем пачатковага перыяду жыцця ўсходнеславянскіх плямён, адлюстроўвала рэальную культурна-ідэалагічную сітуацыю, якая склалася ў Старажытнай Русі пасля прыняцця і сцвярджэння хрысціянства.

Яго ідэолагі і прадстаўнікі, вядома, імкнуліся да ўсталявання абсалютнага духоўнага панавання і бачылі ў шматстайных формах і праявах народнай, фальклорнай культуры толькі сведчанне прысутнасці старых, язычніцкіх ідэалаў і фетышаў, той варожы «сапраўднай», г. зн. хрысціянскай, ісціннасці пачатак, які падлягае безумоўнаму выкараненню. Аднак рэальнасць паказала немагчымасць дасягнення абсалютных ідэальных мэт; у сваёй канкрэтна-практычнай дзейнасці хрысціянскія ідэолагі змушаныя былі для ажыццяўлення абвешчаных установак звяртацца да рознага роду кампрамісаў; супярэчлівае спалучэнне новых і старых, даўно ўкарэненых пачаткаў і тэндэнцый будзе выразна прысутнічаць у грамадскім жыцці і культуры Русі на працягу вельмі доўгага часу.

Адрозненне культур афіцыйнай і народнай было, па сутнасці, адрозненнем гістарычна пэўных тыпаў светапогляду. Адносная гістарычная прагрэсіўнасць і неабходнасць сцвярджэння ідэалогіі фарміруючыхся феадальных адносін узгаднілася з самім духам хрысціянскай рэлігіі – духам бязмежнай, заснаванай на фанатызме веры, перакананасці ў сваёй абсалютнай праўдзівасці, якая спарадзіла запал місіянерства і ахвярнасці ў імя сцвярджэння сваіх прынцыпаў. І ў адзначанай сітуацыі процiборства культур актыўнасць належала менавіта хрысціянскай рэлігіі, якая з самага пачатку атрымала магутную палітыка-дзяржаўную падтрымку і ўвесь час дзейнічала пад эгідай аўтарытэту дзяржаўнай улады.

Ідэалагічна-наступальная актыўнасць хрысціянства выявілася і выказалася ў шматстайных формах. Цэнтральная роля тут належала царкве як універсальнаму зямному цэнтру і правадыру боскага духу, слова, прызначэння. Менавіта дзякуючы царкве з яе вусным «павучальным» словам параўнальна лёгка пераадольвалася сацыяльная мяжа, за якой канчалася пісьмовасць, і рэлігійны ўплыў сцвярджаўся там, куды не магла пракрасціся насычаная хрысціянскімі ідэалогіямі пісьмовая кніжнасць. Што датычыцца ўздзеяння самой пісьмовасці, то не выключалася і такая форма пераадолення бар'ера непісьмовасці, як чытанне ўслых для слухачоў. Прынамсі, аб гэтым можа сведчыць аўтарская ўстаноўка «Жыція Еўфрасінні Полацкай» <…> Невядомы аўтар «Жыція...» пачынае свой аповед запрашэннем, адрасаваным да ўсіх добрых людзей – князям і баярам, служкам царквы і простаму люду, сабрацца разам і паслухаць («снидитеся на новое слышание» [Хрэстаматыя… 1959: 71]) аб жыцці і справах праведніцы.

У цэлым ідэалагічны і палітычны арсенал уздзеяння хрысціянства быў даволі магутным і шматстайным. У сферы духоўнай, ідэалагічнай хрысціянства абапіралася на багатую кніжна-пісьмовую традыцыю і было адначасова сродкам сцвярджэння яе. Больш таго, хрысціянства на Русі даволі хутка выявіла актыўную ідэалагічную тэндэнцыю, нацэленасць на абвяшчэнне сябе адзіным носьбітам і прадстаўніком абсалютнай ісціннасці, у дачыненні да якой самі пісьмовасць, асвечанасць і кніжнасць былі вытворнымі, выступалі як моманты, формы праяўлення і выражэння. І якраз дзякуючы выключна ідэалагічнаму ўздзеянню, арэол ісціннасці ў той або іншай меры спадарожнічаў розным жанрам афіцыйнай пісьмовасці таго часу, хоць зразумела, што ступень, шырата і характар, асаблівасці духоўнага ўплыву розных форм кніжнасці былі своеасаблівымі.

Зразумела, сам каштоўнасны іерархічны лад духоўных пераваг адводзіў першае і абсалютнае месца кнігам Святога Пісання. Аднак цяжка казаць аб ступені іх непасрэднага (і колькі-небудзь шырокага) уплыву, бо самастойнае чытанне ў дадзеным выпадку патрабавала даволі высокага ўзроўню пісьменнасці. Аналагічнае неабходна сказаць аб даволі шматстайнай багаслоўскай «тлумачальнай» літаратуры, якая таксама была пераважна арыентавана на вузкае, можна нават сказаць, элітарнае, кола. Вядома, у сферы гэтай выключна багаслоўскай праблематыкі спела і рыхтавалася рашэнне даволі канкрэтных пытанняў дзейнасці царквы і яе прадстаўнікоў.

Разам з тым варта адзначыць, што вышэйшая кніжна-тэалагічная сфера выступала пажыўным асяроддзем і кіруючай інстанцыяй у адносінах да жанраў, даступных шырэйшаму колу чытачоў. Асаблівую папулярнасць у эпоху Сярэднявечча набылі жанры павучальныя, і кнігі такога роду атрымалі найбольшае распаўсюджванне. Гэта ў першую чаргу адносіцца да агіяграфічнага жанру: жыційная літаратура, апісанні жыцця святых становяцца любімым чытаннем сярэднявечнага чытача.

У цэлым літаратура, асвечаная пануючай ідэалогіяй – хрысціянствам, атрымлівала выключную перавагу, і творы свецкага характару, зразумела, калі яны не супярэчылі прызнаным афіцыйным установкам, ацэньваліся па цалкам іншых крытэрыях, якія, па сутнасці, выключалі якое-небудзь прамое іх супастаўленне з афіцыйнай літаратурай. Успомнім, што нават у перыяд, даволі аддалены ад старажытнарускай эпохі, Ф. Скарына ў прадмове «во всю биВлию рускаго языка» выяўляе (хоць гаворка ідзе аб даволі прыватным пытанні, якое не мела светапогляднага значэння) выбарнасць у ацэньванні прадмета чытання, сцвярджаючы, што з біблейскіх кніг чытач атрымае больш ведаў аб справах ваенных, ратных, чым з «Александрыі» і «Троі», шырока распаўсюджаных у Сярэднявеччы перакладных прыгодніцкіх аповесцей.

Асаблівая папулярнасць у эпоху Сярэднявечча агіяграфічных твораў шмат у чым была абумоўлена самой змястоўнай спецыфікай дадзенага жанру, які займаў у сістэме афіцыйна прызнанай і асвечанай зверху пісьмовасці таго часу сярэдняе становішча, якое дазваляла стваральнікам жыццій пазбягаць празмернай абстрактнасці, уласцівай спецыяльнай багаслоўскай літаратуры, і сцвярджаць вядучыя ідэалагічныя прынцыпы хрысціянскага вучэння пасродкам звароту да форм публіцыстычна-мастацкага адлюстравання і пераканання, якія ў той або іншай меры захоўвалі сувязі з жывым эмацыйным успрыманнем рэчаіснасці. Можна сказаць, што ў жыціях здзяйснялася своеасаблівая канкрэтызацыя хрысціянскіх прынцыпаў (найперш павучальных), якія сцвярджаліся – не ў выключна ідэалагічным плане – як пропаведзь, навучанне, пасланне, а пры дапамозе матэрыялу, запазычанага з рэальнасці, і перш за ўсё пасродкам узнаўлення канкрэтнага чалавечага вобраза. Даследчыкі адзначаюць, што ў жыціях «асноўным сродкам пераканання было не столькі слова – то абуральнае і выкрываючае, то ліслівa-павучальнае – колькі жывы вобраз. Вострасюжэтнае апавяданне аб жыцці праведніка, якое ахвотна выкарыстоўвала фабулы

і сюжэтныя прыёмы эліністычнага рамана прыгод, не магло не зацікавіць сярэднявечнага чытача. Агіёграф звяртаўся не столькі да яго розуму, колькі да пачуццяў і здольнасцей да жывога ўяўлення. Таму самыя фантастычныя эпізоды – умяшанне анёлаў або нячысцікаў, здзейсненыя святым цуды – апісваліся часам з дэталёвымі падрабязнасцямі, якія дапамагалі чытачу ўбачыць, уявіць сабе тое, што адбывалася. Часам у жыціях паведамляліся дакладныя геаграфічныя або тапаграфічныя прыметы, называліся імёны рэальных гістарычных дзеячаў – усё гэта таксама стварала ілюзію сапраўднасці, заклікана было пераканаць чытача ў праўдзівасці аповеду і тым самым надаць жыціям аўтарытэт «гістарычнага апавядання» [Творогов 1980:26]. Кажучы аб прыкметах рэальнасці, а таксама аб тэндэнцыі да выкарыстання ў жыціях сродкаў канкрэтна-эмацыйнага ўздзеяння пасродкам звароту да жывога чалавечага вобраза, варта адзначыць, што ўсе гэтыя рысы агіяграфічнага жанру ні ў якай ступені не былі сведчаннем і паказчыкам яго асаблівай блізкасці да рэчаіснасці, блізкасці, якая разумеецца ў звыклых для нас уяўленнях эстэтыкі рэалістычнага мастацтва Найноўшага часу. Усе прыкметы рэальнасці ў агіяграфіі, уключаючы і нацэленасць на стварэнне чалавечага вобраза, былі пазбаўлены задачы адлюстравання і спасціжэння рэчаіснасці, аказваліся цалкам падпарадкаванымі павучальнай (а затым і палітычнай) тэндэнцыйнасці і – ужо як форма эстэтычнай падтрымкі такой пазіцыі – былі працятыя агульнай панегірычнай устаноўкай.

У жыціях дамінавала ідэалагічная павучальнасць, цэнтральнай задачай і мэтай выступала імкненне да сцвярджэння і абвяшчэння сапраўднымі і ісціннымі канкрэтнага вобраза чалавека, пэўнага ладу дзеяння, жыцця. Маючы на ўвазе чалавека, яго вобраз у жыціях, неабходна, мабыць, у большай ступені казаць аб пэўным тыпе чалавека, разумеючы тып не ў плане рэалістычнай мастацкай вобразнасці як адзінства абагульнення і канкрэтызацыі, індывідуалізацыі, а тлумачачы тып найперш як некаторую сукупнасць толькі найбольш агульных рыс, бо ў дадзеным выпадку перад намі нейкая абагульненая мадэль, ідэалагічная па сваім паходжанні. У жыціях даваўся менавіта абагульнены ідэальны вобраз сапраўднага – з пункту гледжання хрысціянства – чалавека, і ў гэтым стасунку агіяграфічны жанр выконваў тыя ідэалагічна-маральныя прадпісанні, якія былі абумоўлены маральна-павучальным, этыка-фармаўтваральным аспектам хрысціянскага вучэння. <…>

Замест поліснай, супольна-калектыўнай маралі натуральнага нерэфлексаванага пільнавання норм паводзін, усталяваным і асве-

чаным векавымі традыцыямі, хрысціянства сцвярджала новую маральна-паводніцкую пазіцыю чалавека ў адносінах да навакольнага свету, да людзей. Гэтая пазіцыя характарызавалася адмысловымі патрабаваннямі да чалавека, зваротам да яго ўнутранага свету, да яго ўнутранай здольнасці думаць і дзейнічаць паводле прадпісанняў хрысціянскай маралі, самастойна ажыццяўляць выбар паміж дабром і злом. Усё гэта садзейнічала развіццю сферы суб'ектыўнасці, хоць зразумела, што развіццё здзяйснялася пад страхам вышэйшага пакарання. Аднак падчас гістарычнага фарміравання чалавека гэта азначала істотны крок у развіцці і ўзбагачэнні яго духоўнага свету і яго стаўлення да навакольнай рэчаіснасці.

Менавіта як этыка-персаналісцкая дактрына, як жыццёнавучанне хрысціянства выявіла асаблівую актыўнасць і дзейснасць, якая выразна адбілася на ўсёй хрысціянскай літаратуры. Таму ва ўсёй хрысціянскай пісьмовасці, у тым ліку і агіяграфічным жанры, ідэя чалавека – вытворнае універсальнай ідэалагічнай устаноўкі, нацэленай на стварэнне ідэальнага вобраза чалавека – чалавека пэўнага тыпу. Таму і чалавек у жыціях – гэта не той яго вобраз, які мы прывыклі ўспрымаць і бачыць у сучаснай літаратуры, існуючы па прынцыпе адлюстравання і ўзнаўлення канкрэтна-наяўных сувязей і адносін рэчаіснасці і ведання чалавечай псіхалогіі.

Чалавек у жыціях – перш за ўсё ідэалагічная ідэальная канструкцыя таго ладу жыцця, паводзін, мыслення і пачування, які з пункту гледжання хрысціянскіх уяўленняў лічыўся ісцінным, або, па рэлігійнай тэрміналогіі, «святым», г. зн. які найболей адпавядаў тым «вышэйшым» патрабаванням, якія прад'яўляліся чалавеку. І ў гэтым стасунку жыціі імкнуліся паказаць і зацвердзіць вышэйшую – у зямных умовах – ступень магчымай адпаведнасці чалавека ідэальнаму ўзору, а таксама даць вышэйшы прыклад для пераймання або, прынамсі, паказаць на існаванне максімальна ідэальнай кропкі адліку і ацэнкі жыцця і дзейнасці чалавека. Таму і ступень патрабаванняў да чалавека тут на першым плане. Не тое, якім у рэальнасці з'яўляецца чалавек, а тое, якім ён павінен быць, – вось што дамінуе ў сярэднявечным мастацтве, маралізатарскім і «павучальным» па сваім характары. Так і жыціі ў большай меры даюць матэрыял для разумення тагачаснай пануючай ідэалогіі і таго, што яна бачыла ў чалавеку, якім жадала яго зрабіць, чым матэрыял рэальнага псіхалагічнага і суб'ектыўна-духоўнага зместу.

Прычым пераважная ў сярэднявечным мастацтве маралізатарская ўстаноўка не павінна ацэньвацца толькі ў плане важнейшых

для сучаснага мастацтва пазнавальных задач, яна можа быць слушна зразумета толькі з улікам гістарычна канкрэтнай абумоўленасці сутнасці і своеасаблівасці дадзенай духоўнай формы. Як гістарычна канкрэтная духоўная форма сярэднявечнае мастацтва было натхнёнае новымі, невядомымі раней патрэбамі, такімі, напрыклад, як неабходнасць аб’яднання на рэлігійна-маральнай аснове, як неабходнасць выражэння адзінай накіраванасці да бязмежнага, звышрэальнага, патрэбамі, якія вызначылі абстрактна-духоўны, містычна-ўзнёслы характар дадзенай мастацкай формы.

Пры ўсёй відавочнасці панавання ў эпоху Сярэднявечча рэлігійнай ідэалогіі, а таксама таго факта, што гэтае панаванне цалкам распаўсюджвалася на сферу мастацтва, якое было падпарадкавана рэлігійна-ідэалагічным мэтам, неабходна ўлічваць, што нават у перыяд Сярэднявечча рэлігія і мастацтва выяўлялі своеасаблівыя тэндэнцыі. У плане гістарычнага фарміравання і прагрэсу эстэтычнай свядомасці менавіта з эпохай Сярэднявечча звязаныя такія значныя дасягненні, як вылучэнне на першы план ідэальнага пачатку, пранікненне ў сферу ўзнёслага і бясконцага, пастаноўка праблемы суб’ектыўнасці.

Нават у рамках гістарычна канкрэтна-абумоўленага панавання рэлігійнай ідэалогіі адбывалася паступовае назапашванне духоўных каштоўнасцей, разгортваліся працэсы абуджэння суб’ектыўнага, псіхалагічнага свету, фарміравалася ступеньчата-ацэнкавае духоўна-маральнае стаўленне да рэчаіснасці. Якраз у кантэксце адкрыцця і засваення новых сфер духоўнага жыцця, з’яўлення новага жыццеўспрымання, кіруючым момантам якога стала адчуванне ўзнёслага і бясконцага, неабходна бачыць прычыны шырокай распаўсюджанасці павучальнай, у тым ліку жыційнай, літаратуры. Змястоўна менавіта агіяграфічны жанр шмат у чым адказваў і адпавядаў, ішоў насустрач усё больш аформленай патрэбе ў арыентацыі на вышэйшыя ідэальныя ўзоры ў разуменні і ацэнцы дзейнасці чалавека, ва ўсведамленні важнасці і значнасці – у пазіцыі і духоўным свеце чалавека – рыс унутранай перакананасці і адданасці абранай ідэі, ва ўсведамленні ўзнёсласці і прыцягальнасці ідэі ўнутранай дасканаласці індывіда. Асобна павінен быць адзначаны надзвычай высокі аўтарытэт, якім былі акружаныя кніжнасць і веды.

<…> Уплыў жыційнай літаратуры быў, зразумела, вытворным ад агульнага светапоглядна-ідэалагічнага ўздзеяння хрысціянства, які сцвярджаў новую карціну свету, у роўнай меры адрозную як

ад ведаў аб быцці, што склаліся ў антычнай філасофіі і культуры, так і ад пераважаючых раней у культуры іншых народаў, у тым ліку і славянскіх, міфалагічных уяўленняў аб свеце, заснаваных на прынцыпах жыццестварэння і жыцценараджэння, злучаных з рысамі наіўна-натуралістычнага разумення рэальнасці. У агульнай лініі станаўлення светапоглядных форм адрозненне хрысціянства ад папярэдняй культурна-гістарычнай эпохі акрэсліваецца даследчыкамі наступным чынам. «Калі для элінскарымскай філасофіі макраструктурай свету служыў фізічны космас, з яго гарманічнай узгодненасцю частак і паўторнасцю рухаў, а мікраструктурай – аналагічны яму лад поліса (гл. «Дзяржава» Платона), то ў хрысціянскай патрыстыцы IV ст. была распрацавана цалкам іншая анталогія – макрасветам тут стаў агульны ланцуг сусветнай гісторыі, як яна прадстаўлена ў Бібліі, яе адлюстраваннем – жыццё чалавечай душы» [Миллер 1970:51]. Разам з тым своеасаблівасць уздзеяння агіяграфічнага жанру ў агульным ладзе гучання хрысціянскай пісьмовасці і адначасова істотнае адрозненне гэтага жанру ад іншых, асабліва ад характэрных для ўсходнехрысціянскіх аўтараў падрабязных «быццестваральных» апісанняў шасці дзён, складаецца якраз у асаблівай увазе да ўнутранай духоўнай пазіцыі індывіда, пытанняў маральнага парадку, да таго, якім павінен быць чалавек і што з’яўляецца сапраўды ісцінным у ім.

Вядома, занадта многае ў жыційнай літаратуры паўстае зборам даўно аджылых сваё стагоддзе ідэй і ўяўленняў; гэта датычыцца і асноўнага змястоўнага цэнтра жыційнай літаратуры – сцвярджэння вышэйшай ісціннасці рэлігійнага падзвіжніцтва. Варта, аднак, падкрэсліць, што ў эпоху Сярэднявечча адбываліся зрухі не толькі ў агульнай карціне свету, але і істотна змянялася сама структура індывідуальнага светаўспрымання і светаадчування. І першапачаткова, ва ўмовах панавання хрысціянскай ідэалогіі, невядомыя раней суб’ектыўна-ўнутраныя памкненні, якія мелі выключна важнае значэнне для станаўлення асобасных пачаткаў, ды і само новае ідэальна-ацэнкавае стаўленне да рэальнасці аказваліся непарыўна звязанымі з пануючымі афіцыйнымі догмамі. І тут мы сутыкаемся са з’явай, калі сама новая структура індывідуальнага светаўспрымання і светаадчування ўтрымоўвае ў сабе прадуктыўныя магчымасці, якія ні ў якай ступені не вычэрпваюцца тым гістарычна мінаючым напаўненнем, якое было выразам пачатковага этапу існавання дадзенай структуры.

Зарадзіўшыся яшчэ ў Рымскай імперыі як апавяданні аб хрысціянскіх пакутніках, агіяграфічны жанр прайшоў даволі доўгі шлях, набыў ярка выяўленую павучальную і палітычную тэндэнцыйнасць, стаў своеасаблівай ідэалагічна-мастацкай формай панегірычна-ўзвышаючай выявы духоўных і свецкіх асоб, кананізаваных хрысціянскай царквой. У Візантыі былі створаныя ўзорныя з пункту гледжання жанру зборы жыцій, на якія арыентаваліся як на Усходзе, так і на Захадзе. Жыціі канчаткова сфарміраваліся як устойлівы жанр умоўнай біяграфіі, які абавязкова змяшчаў шэраг традыцыйных элементаў (нараджэнне ад набожных бацькоў, рана праяўленае падзвіжніцтва, «подзвігі» на ніве веры, створаныя святым цуды і г. д.). Падчас свайго станаўлення жыційны жанр абапіраўся на сюжэты і вобразнасць, выпрацаваныя яшчэ ў дахрысціянскую эпоху, а таксама ўвабраў некаторыя дасягненні іншых жанраў сярэднявечнай літаратуры. Можна адзначыць і зваротны працэс – вялікая папулярнасць жыцій як на Захадзе, так і на Русі прывяла да даволі шырокага іх пранікнення ў народнае асяроддзе, што выявілася ў шэрагу іх перапрацовак, з'яўленні на аснове сюжэтаў жыційных апавяданняў легенд, народных драм, духоўных вершаў.

У Кіеўскай Русі, у тым ліку і ў заходніх землях, жыціі першапачаткова з'яўляюцца праз паўднёваславянскае пасярэдніцтва, а таксама ў перакладах з грэчаскай мовы. Характэрным прыкладам такога жыція, створанага на Захадзе і перанесенага на Русь, дзе яно атрымала шырокае распаўсюджванне, глыбока ўвайшоўшы ў народнае асяроддзе ў перапрацаванай форме духоўнага верша, было «Житие Алексея, человека Божия» [Адрианова-Перетц 1917]. Разам з тым даволі хутка, у XI ст., узнікаюць арыгінальныя рускія жыціі, у цэнтры якіх былі свае «святыя» – Феадосій Пячэрскі, Барыс і Глеб. З'яўленне свайго агіяграфічнага жанру было не толькі сведчаннем успрымання і выкарыстання на Русі традыцыйнага жанру хрысціянскай пісьмовасці, але і ўтрымлівала важныя тэндэнцыі палітычнага і царкоўнага характару, было цесна звязана са знешнепалітычнымі задачамі і аўтарытэтам Кіеўскай Русі як дзяржаўнага ўтварэння.

Шэраг арыгінальных жыцій ствараецца ў старажытнарускую эпоху ў заходняй Русі, перш за ўсё ў Полацкай (Еўфрасінні Полацкай) і Смаленскай (Аўрамія Смаленскага) землях, што было важным сведчаннем высокага ўзроўню палітычнага і культурнага развіцця, дасягнутага ў гэтых княствах. Кароткія жыціі былі

створаны таксама ў Тураўскай зямлі («Жыціе Кірылы Тураўскага», «Паданне аб тураўскім манаху Мартыне»). У наступны гістарычны перыяд фарміравання нацыянальнай супольнасці ў XIV–XVIII стст. агіяграфічны жанр захаваў і працягваў сваё адносна шырокае існаванне, некалькі відазмяняючыся і трансфармуючыся з улікам пэўных гістарычных акалічнасцей <…>, але застаючыся істотным складнікам агульнай структуры старажытнабеларускай пісьмовасці, неабходнай формай і сродкам сцвярджэння прынцыпаў і ідэй пануючага рэлігійнага светапогляду.

Перакладныя жыціі, якія папярэднічалі на Русі арыгінальным, сцвярджалі змест і нормы жанру, кірунак яго існавання. Рана перакладзенае «Жыціе Аляксея...» пакінула след ва ўсёй еўрапейскай літаратуры – і як тое, што склалася і адшліфавалася стагоддзямі функцыянавання, і як народныя перапрацоўкі яго сюжэта. Вядомыя таксама беларускія рэдакцыі перакладу гэтага жыція, якія ўзыходзяць да XIV–XVI стст.

Асаблівая ўплывовасць «Жыція Аляксея...» шмат у чым тлумачыцца філігранна-кананічнай формай, прастатой і выразнасцю сюжэта, выразнасцю яго падзейнага разгортвання. Апавядальная канва твора арганічна прасякнутая ідэалагічнасцю, прычым тэндэнцыйнасць амаль не выяўляецца ў непасрэдна слоўным выразе, а толькі як дзеянне героя і рух сюжэта. Працягласць існавання спрыяла выключэнню з апавядання ўсяго другараднага, старонняга і канкрэтна-індывідуальнага, захаванню і больш выразнаму афармленню таго, што адпавядала ўнутранай сутнасці жанру, у першую чаргу ўсеагульнаму характару зместу і пафасу жыцця, у роўнай меры прымальнага царквой усходняй і заходняй, які выказвае і ўслаўляе агульны для ўсяго хрысціянства пафас падзвіжніцтва, прычым гэтае падзвіжніцтва, тэндэнцыя індывідуальнага ачышчэння і выратавання злучаюцца з ідэяй заступніцтва пэўнай людскай еднасці перад асобай вышэйшай ацэньваючай інстанцыі.

Сюжэт «Жыція Аляксея...» пабудаваны на ўзаемасувязі традыцыйных момантаў – народжаны ў сям'і дабрадзейных бацькоў і рана натхнёны ідэяй служэння Богу набожны юнак пакідае шчасную родную хату, маладую жонку, з'язджае ў іншы горад, раздае ўсё, што ў яго было, жабракам і праводзіць семнаццаць гадоў на дзядзінцы царквы, жыве міласцінай. Калі пачынае распаўсюджвацца слава аб яго святасці, ён бяжыць ад людскага ўшаноўвання, трапляе ў родны горад і просіць прытулку ў хаце бацькі, дзе жыве непазнаным, падвяргаючыся зневажэнням з боку прыслугі, няўхільна

выконваючы нормы падзвіжніцкага жыцця. Толькі пасля яго смерці бацькі пазналі, што гэта быў іх сын. Завяршаецца жыціе абвяшчэннем аб святасці памерлага, у пацверджанне чаго ідзе неабходнае апісанне цуду вылячэння ўсіх, хто да яго дакранаўся.

Змястоўна жыціе як тыповы жанр хрысціянскай пісьмовасці ствараўся на ідэі рэзкага процістаўлення вышэйшага і ніжэйшага, абсалютна ідэальнага (боскага) і рэальнага, зямнога, што спалучалася з ідэалам адзінства чалавека і Бога як імкнення духоўнасці недасканалай, якая фарміруецца, да духоўнасці абсалютнай, вышэйшай дасканаласці. <…> Гэтыя два важнейшыя моманты – процістаўленне абсалютна духоўнага рэальнаму і імкненне чалавека да вышэйшай духоўнасці (як прымета яго праўдзівасці) – вызначаюць асноўныя змястоўна-канструктыўныя рамкі як самога агіяграфічнага жанру, так і характэрнага ўзору гэтага жанру – «Жыція Аляксея...» У гэтым плане рашучае адхіленне героя ад выгод зямнога жыцця, ад яго паўнакроўных і радасных праяў выступае толькі ілюстрацыяй, хоць і нясучай абалонку канкрэтнасці, зыходнага хрысціянскага размежавання вышэйшага і ніжэйшага, што з пункту гледжання дадзенай рэлігійна-ідэалагічнай дактрыны ёсць неабходны зыходны крок, які адкрывае магчымасць далучэння, руху чалавека па шляху наступнага духоўнага ўзвышэння.

Логіка процістаўлення абсалютна духоўнага і рэальна-зямнога, прычым у тэндэнцыі да гранічна вызначанага, канкрэтнага выразу, непазбежна вяла да такіх характарыстык «вышэйшай» духоўнасці, якія выпрацоўваліся на аснове супрацьлегласці рэальна-зямному, паўнакроўна жыццёваму. У адпаведнасці з гэтым на адным полюсе апыналіся зямныя выгоды – багацце, прыгажосць і радасці зямнога жыцця, а на іншым – абсалютная адпрэчанасць ад іх, закліканая сімвалізаваць ідэю адданасці героя ідэальнаму духоўна-маральнаму першаўзору. Паслядоўнае адпрэчанне героя ад выгод і радасцяў жыцця – гэта і ёсць форма выявы і ўвасаблення ідэі вернасці Богу і выяўлення шляху падзвіжніцтва. Прычым сама гэтая ідэя не атрымлівае непасрэднага, больш або менш адкрытага выразу, яна растворана ў паслядоўных этапах адрачэння героя ад зямнога, а для пацверджання і доказу ісціннасці адрачэння і адпаведна ісціннасці самога героя ідзе ўказанне на цуд, які завяршае і змястоўна вянчае сюжэт, надаючы яму неабходны ідэалагічны сэнс. Цуд у дадзеным выпадку выступае ў функцыі адплаты і ўзнагароды, ён з'яўляецца ідэалагічна-канцэнтраваным выразам сэнсу намаляванага; цуд закліканы выкрыць магчымыя сумневы

адносна існавання самога прынцыпу адплаты (як неабходнага і заканамернага звяна ў агульным ланцугу вышэйшай прадвызначанасці), што з'яўляецца адначасова ўказаннем на наяўнасць і сталасць прысутнасці яго абсалютнай крыніцы.

Адрачэнне ад зямнога і падзвіжніцтва, перадача сітуацый жыцця героя, цалкам унутрана засяроджанага на ідэі вышэйшай духоўна-маральнай рэальнасці, – усё гэта, вядома, ёсць ў самім апавяданні, але разам з тым адрозніваецца крайняй абстрактнасцю непасрэднага выяўлення і перадачы такой вядучай накіраванасці твора. Яго пафас, ідэйная нацэленасць шмат у чым прадвызначаліся і ўзмацняліся самой духоўна-ідэалагічнай атмасферай, пануючай у той час, якая фарміравала адмысловае стаўленне да падобных апавяданняў, стаўленне, у якім змешваліся поўнае глыбокай пашаны шанаванне і страх.

Духоўная накіраванасць героя і яго ўнутраная адданасць абранай пазіцыі, сцвярджэнне яе існаснасці – усё гэта, па сутнасці, пастуліруецца, а не адлюстроўваецца, пацвярджаецца цалкам ідэалагічным шляхам – шляхам нябачнага ўказання на наяўнасць абсалютнага аўтарытэту і прынцыпу. Па-за гэтым агульным духоўна-ідэалагічным кантэкстам эпохі з яго прызнаным духоўным ідэалагічным аўтарытэтам сама канва жыцця, калі выключыць апісанне цудаў, уяўляе толькі этапы сыходу героя ад свету, ператварэння яго ў малую, непрыкметную часціну людскай супольнасці, пазнаць якую не могуць нават блізкія яму людзі.

Аднак у тым і выявілася высокая ступень ідэалагічнасці, аўтарытарнасці жанру жыція, што гэтая, здавалася б, упісаная ў быццёвасць жыццёвая канва набывае статус і значэнне вышэйшага ўзору жыццёвых паводзін, бо гэтыя паводзіны ацэньваюцца з пункту гледжання імператыўных пануючых уяўленняў. Аўтарытарнасць і неаспрэчнасць агіяграфічнага жанру падкрэсліваліся М. М. Бахціным, які пісаў, што «форма жыцця традыцыйна ўмоўная, змацаваная беспярэчным аўтарытэтам і любоўна прымае *быццё выражэння*, хоць і не адэкватнага, а значыць, і ўспрымаючага» [Бахтин 1986:161].

Такая агульная імператыўна-ідэалагічная ўстаноўка накладвала адбітак на выяву героя, існаванне якога, паводле сэнсу жыцця, з самага пачатку належыць вышэйшай рэальнасці і па сутнасці разгортваецца ў цалкам іншым вымярэнні, чым зямное. Жыццё героя ў агіяграфіі, як, напрыклад, жыціе Аляксея, ад самага нараджэння (Бог пачуў малітвы бацькоў, успомніў справы іх і паслаў ім

сына), уключаючы «галасы» ў царкве, якія абвяшчалі аб святасці Аляксея, да яго смерці (і наступнага цуду вылячэння) сцвярджала і ілюстравала яго зыходную залежнасць і вытворнасць ад Бога, і такая гранічна абстрактная якасная характарыстыка героя як «человека Божия» выступала вычарпальным выразам яго сутнасці, не абцяжаранай атрыбутамі рэальнасці. Цалкам мастацкі выразны план быў падпарадкаваны ідэалагічнай тэндэнцыі, узмацняў значнасць героя. Гэта адзначалася М. М. Бахціным: «...Агіяграфія, як і іканапіс, пазбягае трансградыентнасці, якая абмяжоўвала і залішне канкрэтызавала, бо гэтыя моманты заўсёды паніжаюць аўтарытэтнасць; павінна быць выключана ўсё тыповае для дадзенай эпохі, дадзенай нацыянальнасці (напрыклад, нацыянальная тыповасць Хрыста ў іканапісе), дадзенага сацыяльнага становішча, дадзенага веку, усё канкрэтнае ў абліччы, у жыцці, дэталі і падрабязнасці яго, дакладныя ўказанні часу і месца дзеяння – усё тое, што ўзмацняе *вызначанасць у быцці* дадзенай асобы (і тыповае, і характэрнае, і нават біяграфічная канкрэтнасць) і тым паніжае яе аўтарытэтнасць (жыццё святога як бы з самага пачатку працякае ў вечнасці)» [Бахтин 1986:161].

Такім чынам, нягледзячы на прыкметы рэальнасці і даволі канкрэтную канву апавядання аб жыцці Аляксея, канкрэтнасць у стаўленні кіруючага пафасу ўслаўлення падзвіжніцтва і выявы самога героя выконвае функцыю ўмоўна-сімвалічнага ўказання на значнасць зместу, які хаваецца за ёй. Прычым у афармленні вобразна-сэнсавага цэлага кожнага асобнага твора такога глыбока ідэалагічнага жанру, як жыціе, асабліва важная роля належала аўтарытэту пануючых духоўна-каштоўнасных арыентацый і пераваг.

Менавіта ў ладзе гэтых уяўленняў выключнае значэнне – калі браць план маральны, вобласць жыццевучэння – надавалася сцвярджэнню новай ідэі жыцця як падрыхтоўкі да іншай, незямной, вышэйшай формы існавання і непарыўна звязанай з гэтай ідэяй апеляцыяй, зваротам да ўнутранай суб'ектыўнасці чалавека, да яго духоўна-маральных якасцей і ўласцівасцей. Акцэнт на ўнутраных духоўна-маральных якасцях чалавека як вызначаючых яго сутнасць, якія з'яўляюцца дастатковай падставай для меркавання аб яго ісціннасці, сапраўднасці (хоць гэтая ісціннасць, зразумела, ставілася ў залежнасць ад ступені шчырасці і паўнаты прыняцця ім прынцыпаў хрысціянскага веравучэння), сведчыў аб вельмі значных зрухах у разуменні сутнасці чалавека як такога.

<…> Змены, якія адбываліся ў эпоху Сярэднявечча ў духоўным жыцці, сведчылі аб сцвярджэнні новага пункту гледжання на чалавека, аб тым, што чалавечая суб'ектыўнасць становіцца аб'ектам асаблівай увагі. У адрозненне ад ранейшай канкрэтна-нагляднай цэласнасці ўспрымання і ацэнкі індывіда на аснове арганічнага адзінства вонкавага і ўнутранага хрысціянства перанесла акцэнт менавіта на духоўнае, унутранае ў чалавеку, якое ў сваёй ідэальнай праяве лічылася водбліскам, часцінай, спараджэннем «боскага». І гэты ўнутраны, духоўны пачатак – які, вядома, адпавядае хрысціянскім уяўленням аб сутнасці духу і маралі – стаў выразам сапраўднай існасці чалавека. Тым самым сцвярджалася паняцце ісціннасці як адпаведнасці ідэальнаму першаўзору, а таксама размежаванне ісціннага ад няісціннага. Адпаведна такому крытэрыю адзнакі суб'ектыўнай духоўнай сферы сапраўдная сутнасць чалавека – у духоўнасці, у імкненні да яе, што тлумачыцца ў тую эпоху як адзіна магчымы шлях развіцця і ўзвышэння чалавека, а сама духоўнасць неабходна асацыіруецца з вышэйшай крыніцай і пачаткам усяго – з Богам. У гістарычным працэсе станаўлення індывіда, фарміравання яго ўнутранага, суб'ектыўнага свету важным этапам было сцвярджэнне духоўнай, маральнай самагоднасці чалавека, хоць гэтае сцвярджэнне адбывалася ў гістарычна вельмі абмежаваных рамках, ва ўмовах паўсюднага ўкаранення ў духоўнай сферы абсалютных, беспярэчных праў усеагульнага, універсальнага розуму ў ідэі Бога.

Абсалютная супрацьлегласць вышэйшага і ніжэйшага, ідэальнага і рэальнага ў вышэйшай ступені ўласціва хрысціянскаму вучэнню і складае яго важнейшую сутнасную рысу, асаблівую рэзкасць і вызначанасць выразу атрымала ў пачатковы перыяд існавання гэтай рэлігійнай дактрыны, калі на першы план высунуліся задачы яе духоўна-ідэалагічнага сцвярджэння. Пазней, пасля дасягнення гэтых мэт на новым этапе фарміравання перад хрысціянскімі ідэолагамі паўстала патрэба больш гнуткага тлумачэння адносін вышэйшага і ніжэйшага, боскага і зямнога; ужо нельга было толькі падзяляць іх непраходнай сцяной. Бо зямное, паводле хрысціянскага вучэння, выступала прадуктам тварэння вышэйшай сілы, было яе вытворным, формай, няхай недасканалай, але якая ўтрымоўвала у той або іншай ступені вышэйшы пачатак.

Момант пэўнага павароту да зямных інтарэсаў ва ўмовах панавання рэлігійнага светаразумення ў своеасаблівай форме зафіксаваны Гегелем: «...Калі царства Божае знайшло сабе месца ў свеце

і здольнае працінаць сабою свецкія мэты і інтарэсы і дзякуючы гэтаму змяняць іх, ...тады і свецкае пачынае са свайго боку прад'яўляць і ажыццяўляць свае правы на прызнанне. Раз гэта права заваявана, то адпадае таксама і адмоўнае стаўленне душы, якая з'яўляецца спачатку выключна рэлігійнай, да свецкага як такога» [Гегель 1975:118]. Сутнасць дадзенага працэсу не можа, канечне, звесціся да «чыстай» логікі самаразвіцця духу, спачатку сцверджанага «ўверсе», які затым звярнуўся да зямных праблем; размова павінна ісці аб сутнасці пазіцыі хрысціянскіх ідэолагаў і іх спробах прыстасоўвання рэлігійных догматаў да змяняючайся рэчаіснасці.

Ва ўсякім разе, варта адзначыць змякчэнне першапачатковай абсалютнай падзеленасці вышэйшага і ніжэйшага, наяўнасць спроб затушаваць іх непераадольны дуалізм сярэднявечнай «дыялектыкай» боскага і зямнога, ідэальнага першапачатку, першаўзору і магчымых форм яго ўвасаблення і праявы. Гэта ў нейкай ступені спрыяла актывізацыі суб'ектыўнай пазіцыі чалавека, імкненню да разумення першаўзору, руху па ступенях духоўнасці, унутранаму развіццю. Тым самым закладваліся вытокі погляду, паводле якога духоўнасць чалавека – якасць, якая сфарміравана і фарміруецца. І калі абсалютна ідэальнае па-ранейшаму заставалася недасяжнай мэтай, то з тым большай пэўнасцю сцвярджалася магчымасць пераходу ад ніжэйшага да больш высокага, ад недасканаласці да больш дасканалай формы і ступені. Пастуляваліся і складнікі гэтага працэсу ўнутрана-духоўнага станаўлення як руху да вышэйшай ідэальнай рэальнасці, да Бога – адданасць абранаму ідэалу, вера ў яго, устойлівасць, падзвіжніцтва, гатоўнасць да нягод, праз якія трэба прайсці, каб быць годным вышэйшай мэты.

Суровая патрабавальнасць прадпісанняў, падмацаваная абмяжоўваюча-забаронным характарам хрысціянскай маралі, была даволі адэкватным выразам уласцівага хрысціянству духу аўтарытарнасці і злучалася з пропаведдзю любові, якая разумелася як выключна адухоўленае пачуццё, закліканае выяўляцца, з аднаго боку, у настальлай прыхільнасці вышэйшаму духоўна-маральнаму ідэалу (якім бачылася ідэя быцця Бога) і сталай накіраванасці да яго, а з іншага боку, выяўлялася ў адданасці, прытрымліванні ідэі ўсеагульнага братэрства ў рэальным жыцці, у адносінах да свету і іншых людзей. З веры павінна была нараджацца і трываласць надзеі, хрысціянскі аптымізм, заснаваны на перакананасці ў магчымым здабыцці той ці іншай формы духоўна-маральнай дасканаласці, набліжэння да ідэалу, а такім чынам у канчатковым выратаванні чалавека.

У жыційнай літаратуры, сфакусаванай на ідэальным вобразе хрысціянскага падзвіжніка, «святога», якраз з асобай ідэалагічнай настойлівасцю сцвярджалася ўнутраная засяроджанасць і мэтанакіраванасць, засяроджанасць на вышэйшых, гранічных – з пункту гледжання хрысціянскай дактрыны служэння і індывідуальнага ўзвышэння – мэтах і задачах, гатоўнасць ісці на любыя пазбаўленні, каб дасягнуць іх. Што датычыць формы, у якой увасабляліся ідэі падзвіжніцтва, спецыфікі агіяграфічнага жанру і яго ўнутраных магчымасцей перадачы розных змястоўных момантаў пазіцыі героя, то магчымасці гэтыя абумоўліваліся самой прыродай сярэднявечнага мастацтва як такога. Вобраз падзвіжніка ў агіяграфіі быў вобразам ідэальна-канструяваным. І важнейшыя сэнсавыя аспекты яго ў жыціі былі толькі злёгку пазначаны пасродкам пэўных рэалій канкрэтнасці, не былі выяўлены мастацкімі сродкамі ў спецыфічнасці духоўна-псіхалагічнага напаўнення.

Аб «абстрактным псіхалагізме» як значнай і характэрнай з’яве ў выяўленні чалавека ў літаратуры канца XIV – пачатку XV ст. пісаў Д. С. Ліхачоў, падкрэсліваючы, што ў цэнтры ўвагі пісьменнікаў таго часу аказаліся асобныя псіхалагічныя станы чалавека, хоць гэтыя станы яшчэ не аб’ядноўваліся ў характары [Лихачев 1958:80–81]. Праўда, нават у канцы XIV – пачатку XVI ст. «абстрактны псіхалагізм» закрануў жыційную літаратуру ў вельмі своеасаблівым выглядзе, не пахіснуўшы значэння ўчынку, дзеяння як важнейшай характарыстыкі чалавека, а таксама той выключнай ролі, якую ў агіяграфіі займае ацэнка ўчынкаў героя [Лихачев 1958:86], то ўзнёсла-панегірычнае стаўленне да яго, якое, па сутнасці, і ляжыць у аснове дадзенага жанру.

Што ж датычыць спецыфічнага духоўна-псіхалагічнага напаўнення вобраза героя жыція, у прыватнасці «Жыція Аляксея...», то літаратура таго часу яшчэ не валодала сродкамі перадачы і раскрыцця яго суб’ектыўна-псіхалагічнага і духоўнага зместу. У жыціі змяшчаліся толькі ўказанні, сімвалічныя пазначэнні тых або іншых рыс і асаблівасцей, якія сваю змястоўную вызначанасць атрымлівалі толькі ў кантэксце агульнай духоўнай, культурнай атмасферы і памкненняў эпохі, у тым агульным комплексе патрабаванняў, якія прад’яўляліся да чалавека пануючай рэлігійна-ідэалагічнай дактрынай. Поўнае глыбокай павагі стаўленне сярэднявечнага чытача да героя жыційнага жанру, яго падзвіжніцтва былі вытворным агульнай духоўнай атмасферы эпохі, а змешчаныя

ў жыцііі традыцыйна-кананічныя пазначэнні, датычныя сутнасці пафасу, які кіруе падзвіжнікам, лёгка расшыфроўваліся ў святле зацверджанай хрысціянствам ідэі жыцця, чалавека, ацэнкі ступені яго існіннасці, мерай унутранага намагання і імкнення наблізіцца да ідэальнага першаўзору.

У цэнтры жыція – герой выключны, падзвіжнік, чалавек, вобраз дзеяння і сама ідэя жыцця якога не стаялі, вядома, у блізкай сувязі з рэальнасцю, з клопатамі і патрэбамі даволі шырокага кола чытачоў і людзей, знаёмых з кананічным сюжэтам жыція Аляксея. А між тым жыціе карысталася выключнай папулярнасцю, шырока пранікла і распаўсюджвалася ў народным асяроддзі. Праўда, неабходна ўлічваць, што ўслаўленне ідэі падзвіжніцтва наўрад ці прэтэндавала – па ступені і скіраванасці ўплыву гэтай ідэі – на шырату непасрэднага канкрэтна-дзейснага, практычнага водгуку-пераймання. Яна шмат у чым павінна была заставацца ідэяй, вышэйшым узорам, якім неабходна захапляцца і які трэба ўшаноўваць. Канечне, вернасць героя абранай ідэі і бескарыслівасць служэння ёй не маглі не спараджаць шчыра-спагадлівага стаўлення да яго нават пры ўмове, што вышэйшыя мэты падзвіжніцтва заставаліся для велічэзнай большасці чымсьці такім далёкім ад рэальных жыццёвых інтарэсаў, як і сам Бог. Пры гэтым неабходна ўлічваць таксама, што змястоўная канва жыція Аляксея, звязаная ў рэлігійным плане з аскетызмам, адмаўленнем зямных выгод, перш за ўсё багацця і славы, у дэмакратычным асяроддзі знаходзіла іншую ацэнкавую інтэрпрэтацыю, была выразам сацыяльна-класавых пераваг: герой, раздаўшы ўсё, што ў яго ёсць, жабрак, які нічога не мае і адмаўляецца ад багацця, імпанаваў сацыяльна-псіхалагічным настроям дэмакратычных колаў, якія схільныя былі бачыць у ім – у гэтым аспекце – такога ж чалавека, як і яны самі.

Акрамя таго, «Жыціе Аляксея...» было самым характэрным, узорным прыкладам агіяграфічнага жанру ў тым змястоўным плане – і план гэты быў звязаны з прычынамі папулярнасці жыція – што ў ім з дастатковай вызначанасцю гучала праводзімая хрысціянствам ідэя існіннасці непрыкметнага, ідэя даволі амбівалентная па сваім сэнсе. Дадзеная ідэя генетычна была звязана з радыкальнымі момантамі ранняга хрысціянства, якое прэтэндавала на выраз інтарэсаў усіх прыгнечаных, «сіратлівых і ўбогіх», іх абарону ад несправядлівасцей моцных і багатых. Аднак радыкальныя раннехрысціянскія тэндэнцыі неўзабаве былі элімінаваны, а хрысціянства было прыстасавана да патрэб феадалізму, які ўжо зацвярджаўся;

прычым само адрозненне ісціннага і няісціннага атрымала ў афіцыйнай інтэрпрэтацыі асабліва рэлігійна-ідэалагічную, абстрактную духоўна-маральную скіраванасць. Асвечанае з афіцыйнага пункту гледжання як жыціе падзвіжніка веры, «святога», жыціе Аляксея і ў народным асяроддзі ўспрымалася ў агульным плане прызнанай афіцыйнай ацэнкі як ісціннае, але ісціннасць злучалася перш за ўсё з цяжкім і непрыкметным жыццёвым лёсам, жабрацкім, поўным нягод і зневажэнняў, было супрацьлегласцю багаццю і дабрабыту. Такая ацэнкавая характарыстыка асацыявалася як з духам і радыкальнымі памкненнямі ранняга хрысціянства, так і з народнымі сацыяльна-ўтапічнымі ўяўленнямі аб справядлівым і несправядлівым характары чалавечых адносін. Герой з пункту гледжання афіцыйнай ідэалагічнай дактрыны ацэньваўся як выключны, з іншай ацэнкавай пазіцыі паўставаў як характэрны, тыповы.

Герой – менавіта ў яго выключнасці – атрымліваў у жыціі Аляксея своеасаблівыя формы сувязі з інтарэсамі пэўнай чалавечай супольнасці; зразумела, што сувязь гэтая магла быць усталяваная толькі ў рэчышчы цэнтральнай рэлігійна-ідэалагічнай тэндэнцыі. Падзвіжніцтва злучаецца з ідэяй заступніцтва, прадстаўніцтва падзвіжніка перад Богам ад горада, супольнасці: «Шукайце чалавека Божага, каб маліўся за Рым!» [Хрэстаматыя… 1959:410]. Падзвіжнік выступае тым самым пасрэднікам паміж Богам і горадам, супольнасцю; праўда, ажыццяўленне нагляднага пацверджання «святасці» героя адбываецца не без удзелу прадстаўнікоў царквы і дзяржавы, і сама ідэя выратавання горада, мабыць, не мае прамога патрыятычнага гучання ў «Жыціі Аляксея...», падпарадкавана афіцыйнай ідэалагічнай тэзе аб тым, што ў падзвіжніцтве, вернасці Богу – знак і надзея выратавання ўсякай супольнасці.

На аснове развітой светапоглядна-ідэалагічнай і кніжна-пісьмовай традыцыі агіяграфічнага жанру ствараюцца першыя рускія жыціі. Да старажытнейшых з іх адносяцца жыціі Феадосія Пячэрскага, а таксама Барыса і Глеба. Іх стварэнне, як ужо адзначалася, акрамя задач выключна ідэалагічных, звязаных са сцвярджэннем пануючага хрысціянскага светапогляду, мела важнае значэнне ва ўзмацненні царкоўнага аўтарытэту Кіеўскай Русі, якая імкнулася да незалежнага ад Візантыі становішча, а таксама цікавала мэты ўмацавання знешнепалітычнай ролі старажытнарускай дзяржавы. Царква імкнулася да кананізацыі, г. зн. прызнання святымі рускіх

царкоўных і палітычных дзеячаў, і гэта – у сістэме ўяўленняў таго часу – выступала важным сведчаннем «вышэйшай» абранасці Русі, якую Бог шанаваў і адзначыў сваімі святымі падзвіжнікамі. Прычым кананізацыя прадугледжвала ў якасці абавязковай умовы складанне жыція святога, у якім апісвалася б яго бязмежная вера ў Бога і пільнаванне ідэі адданага служэння яму.

Першымі рускімі святымі, афіцыйна прызнанымі Візантыяй, былі Барыс і Глеб, сыны кіеўскага князя Уладзіміра Святаславіча, забітыя ў міжусобнай барацьбе за велікакняжацкі пасад [Памятники литературы Древней Руси 1978:452]. <…> У гонар Барыса і Глеба было заснавана вялікае гадавое свята Рускай царквы (24 ліпеня), а сам іх культ, адлюстроўваючы важныя тэндэнцыі старажытнарускага царкоўнага і палітычнага жыцця, спарадзіў даволі шырокую агіяграфічную літаратуру («Чтение о жизни и погублении... Бориса и Глеба» Нестара; «Сказание о Борисе и Глебе», напісанае ў пачатку XII ст. невядомым аўтарам; *прадмоўныя* паданні і інш.). Прычым, калі «Чытанне...» Нестара найболей адпавядае строгім канонам жыційнага жанру як у самой сюжэтнай і падзейнай пабудове, так і ў правядзенні павучальна-маралізатарскай тэндэнцыі, то «Сказ...» адрозніваецца высокай ступенню экспрэсіўнасці і драматызму ў апісанні герояў і мінулых падзей, што абумовіла асаблівую ўплывовасць і папулярнасць гэтага апавядання ў Старажытнай Русі. Сляды ўздзеяння ідэйна-вобразнай структуры «Сказа...» выяўляюцца ў шэрагу твораў старажытнарускай літаратуры, прычым нярэдка, як гэта было прынята ў той час, цалкам пазычаюцца некаторыя вобразна-стылістычныя блокі, клішэ, пра што сведчыць, напрыклад, «Жыціе Еўфрасінні Полацкай».

У адрозненне ад універсальнасці і ўсеагульнай абстрактнасці перакладнога «Жыція Аляксея...», якое змяшчала важнейшыя праявы ідэі і вобраза святасці, сапраўднасці, ісціннасці і паўсюдна прымальнага і зразумелага ў хрысціянскім свеце, жыціе Барыса і Глеба прадстаўлена ў рэальным атачэнні і асяроддзі рускага жыцця, крывавых княжых звад. Адмысловую ролю ў ім пачынаюць адыгрываць палітычная ідэя і тэндэнцыя, якая знаходзіцца ў цеснай сувязі з рэлігійнай і ў той жа час набывае выключна важнае, актуальнае ў тых умовах гучанне. Сумяшчэнне палітычнага плана з рэлігійным выступае характэрнай асаблівасцю «Сказа аб Барысе і Глебе», якое разам з тым утрымоўвае тыповыя ідэйна-змястоўныя ўстаноўкі агіяграфічнага жанру, змяшчае проціпастаўленне мінуючай славы і парахнеласці зямнога свету і свету

вечнага і бязмежнага, растлумачаную ў хрысціянскім духу ідэю сапраўднай каштоўнасці індывідуальнага чалавечага быцця як адданасці Богу і вышэйшым запаведзям хрысціянскай маралі, а таксама ідэю сапраўднасці чалавека, які ажыццяўляе свядомы выбар жыццёвага шляху, што з'яўляецца выбарам дабра, святла, любові і людскасці, несумяшчальных са злом, цемрай, нянавісцю і ліхадзействам.

Паказальна, што першымі рускімі святымі былі не служкі царквы, манахі, выключна рэлігійныя падзвіжнікі, а людзі свецкія, сыны князя, натуральна і арганічна ўключаныя ў звыклы для іх свет палітычных інтарэсаў (у «Сказе...» гаворыцца, што Барыс княжыў у Растове, Глеб – у Мураме), складаных міжкняжых адносін, ваенных паходаў і бітваў. Аднак гэты выключна канкрэтны палітычны і ваенна-дружынны бок жыцця Барыса і Глеба ў «Сказе...» (ды ўжо і ў летапіснай аповесці) быў цалкам падпарадкаваны павучальнай маралізатарскай тэндэнцыі і перанесены ў рэлігійна-пакорлівы план перадвызначанасці іх пакутніцкай смерці ад забойцаў, пасланых старэйшым (зводным) братам Святаполкам. Але аказалася, што такое падначаленне рэальнасці маралізатарскай павучальнасці цікавала свае мэты, якія выразна раскрывалі глыбокую заклапочанасць аўтара «Сказа...» агульным палітычным станам рускіх княстваў, яго асуджэнне крывавых міжусобіц і звад, якія паслаблялі магутнасць Русі. Можна сказаць, што рэальны, прычым даволі часта паўтараны ў старажытнарускі перыяд эпізод крывавай барацьбы паміж князямі за ўладу, калі не прымаліся ў разлік ніякія, у тым ліку і блізкароднасныя, адносіны, стаў прадметам адмысловага асэнсавання. І менавіта ў самім факце асэнсавання і ацэнкі барацьбы між князямі за ўладу выявілася значэнне як летапіснай аповесці, так і агіяграфічных апісанняў смерці Барыса і Глеба. А на самым характары асэнсавання гэтага гістарычнага эпізоду адбіліся і пануючыя рэлігійна-маралізатарскія ўстаноўкі і шырыня палітычнага, дзяржаўнага мыслення аўтара «Сказа аб Барысе і Глебе».

Асаблівы драматызм сітуацыі (як яе абмалёўвае аўтар «Сказа...»), у якой знаходзіцца Барыс (ды і Глеб) пасля смерці бацькі, вялікага кіеўскага князя Уладзіміра, складаецца ў тым, што ён адмаўляецца ад прапановы дружыннікаў змясціць Святаполка і заняць кіеўскі пасад, сцвярджае прынцып старшынства ў праве ўспадкоўвання княжацкай улады, г. зн. у плане палітычным ён лічыць законным права Святаполка на пасад, але, ведаючы аб на-

меры Святаполка забіць яго, не бачыць іншага выхаду, акрамя хрысціянскага непраціўлення і пакорлівай пропаведзі братэрскай любові. У супрацьлегласць Барысу Святаполк кіруецца толькі адным, жорсткім, спароджаным логікай усячаснай барацьбы, прагматычным правілам знішчэння ўсякага магчымага саперніка і дзеля дасягнення сваёй мэты ні перад чым не спыняецца.

Цалкам відавочна рэзка палярнае размежаванне і проціпастаўленне ў жыціі двух постацяў, двух вобразаў. Барыс выступае носьбітам праўдзівасці, узорам прытрымлівання норм хрысціянскай маралі, шанавання малодшым старэйшага; Святаполк жа – «окаянный треклятый» братазабойца, які растаптаў прынцыпы сапраўдных чалавечых адносін. Відавочныя наглядна-ілюстрацыйная ўмоўнасць і маралізатарская павучальнасць падобнага проціпастаўлення абумоўлены ідэалагічнай пазіцыяй «Сказа...» У такім аголеным проціпастаўленні вобразаў-антыподаў адлюстроўвалася ў трансфармаванай форме зыходна хрысціянскае проціпастаўленне ідэальнага, вышэйшага рэальнаму, ніжэйшаму, з асаблівай гарачынёй сцвярджалася іх абсалютная несумяшчальнасць. У абмалёўцы пазіцыі ісціннасці пераважным быў план унутраны. Барыс раскрываецца перад намі ў сітуацыі духоўнага выбару, разважанняў, аргументацыі на карысць слушнасці свайго рашэння. Святаполк жа выступае крыніцай і носьбітам рэальнага антымаральнага дзеяння.

Проціпастаўленне, не статычнае, а ў сітуацыі напружанага сутыкнення, што атрымала ў «Сказе...» глыбока драматычную афарбоўку, было, па сутнасці, ідэалагічнай канструкцыяй, у якой палярна разведзеныя вобразы выступалі толькі пазначанымі, абстрактна-нагляднымі носьбітамі пэўных сутнасна-сэнсавых пазіцый – светапоглядна-паводніцкіх і маральна-каштоўнасных. І, магчыма, у найбольшай ступені рэлігійная ідэалагізаванасць «Сказа...», яго падпарадкаванасць канонам агіяграфічнага жанру (і адначасова прасякнутасць унутранай змястоўнасцю гэтага жанру) выявіліся менавіта ў ідэі прадвызначанасці Барыса і Глеба быць пакутнікамі ідэі, прынцыпу, што прывяло да рэзкай трансфармацыі іх рэальных паводзін, якое з самага пачатку нясе пячатку прадвызначанасці блізкай смерці. Гэта, вядома, не адпавядала ні самой практыцы барацьбы паміж князямі на Русі, ні пэўным паведамленням летапісу. (Калі стала вядома аб смерці вялікага князя Уладзіміра, дружына сказала Барысу: «Вось у цябе бацькаўская дружына і войска. Пайдзі, сядзь у Кіеве на бацькаўскі пасад» – і пасля яго адмовы: «Не падніму рукі на брата свайго старэйшага: калі і баць-

ка ў мяне памёр, то хай гэты будзе мне замест бацькі» [Памятники литературы Древней Руси 1978:147] – дружыннікі пакінулі Барыса, што досыць выразна характарызуе ўнутрыпалітычную практыку таго часу, заснаваную на ваеннай сіле; сам жа Барыс быў ашуканы Святаполкам, які крывадушна абяцаў яму любоў і пашырэнне валадарстваў.)

Матыў няўхільнасці пакутніцкай смерці Барыса, які гучыць з самага пачатку «Сказа...», зыходна прадвызначае лінію яго паводзін і той выбар, перад якім стаіць Барыс: стаць забойцам або ахвярай, – з самага пачатку прадвызначаны. Тым самым, калі казаць аб сітуацыі выбару, з якой сутыкаецца Барыс, то яна настолькі сутнасна палярызаваная і аголеная, а функцыя вобраза Барыса настолькі выразна вызначана, і яго паводзіны цалкам вынікаюць з гэтага, што, па сутнасці, яго выбар аказваецца не індывідуальна-асабістым, а загадзя прадугледжаным універсальным і нябачным пачаткам і крыніцай усяго і ўся. Разам з тым, апынуўшыся ў сітуацыі, вярхоўныя змястоўна-канструктыўныя вытокі і пачаткі якой утоеныя, герой атрымлівае магчымасць ужо адносна самастойнай аргументацыі на карысць той пазіцыі, выразнікам якой яму прыйшлося выступіць. І зразумела, што аргументацыя гэтая была наскрозь працятай хрысціянскай ідэалагічнасцю.

Зыходнай у падобнай аргументацыі і адпаведна ў паводзінах Барыса з'яўляецца боязь «пераступіць», здзейсніць недазволенае, парушыць запаведзь. У гэтым з асобай яркасцю выявілася абмежавальнае, перасцерагальнае ўздзеянне хрысціянскай маралі, якая спараджае рэзкую ахоўную рэакцыю перад асобай усякага магчымага дзеяння, якое спачатку павінна быць выпрабавана на ступень адпаведнасці крытэрыем маральнай праўдзівасці. Такое выпрабаванне і ёсць працэс унутранага ўсведамлення сутнасці таго або іншага дзеяння, чым і з'яўляецца, па сутнасці, аргументацыя Барыса на карысць сваёй пазіцыі пасіўнага чакання смерці, якая ў прапанаванай яму сітуацыі аказваецца пазіцыяй вернасці вышэйшым прынцыпам маралі, прычым не толькі хрысціянскай.

Гранічная катэгарычнасць і максімалізм разгорнутай у «Сказе аб Барысе і Глебе» калізіі паміж вышэйшым духоўным, маральным прынцыпам і максімальна завостраным амаралізмам цалкам пагружанага ў рэальную плынь жыццёвых падзей, ніяк не асвечанага ідэальнасцю дзеяння з самага пачатку неслі ўласцівы сярэднявечнаму мысленню прынцып рэзка кантрастнага, наглядна-палярнага развядзення процілеглых пачаткаў быцця і духу, аднак менавіта

ў межах такіх умоўна сканструяваных калізій першапачаткова і паказваліся сутнасныя адрозненні розных сфер рэальнасці, розных жыццёвых і светапоглядных установак. Па сутнасці, нічым не стрыманая, язычніцкая імпульсіўнасць дзеянняў, мэтай якіх былі толькі багацце і крывавая ўлада, якія не выходзілі за ўзровень аб'ектна і рэчава ўспрынятай рэальнасці, якраз і выступала антыподам той спарадкаванай іерархічнай стрыманасці і ацэнкавасці ў дачыненні да рэчаіснасці, якую прынесла і зацвердзіла хрысціянства. (Канечне, іншае пытанне ў тым, як гэтая ўпарадкавальная тэндэнцыя рэальна трансфармавалася ў пэўных гістарычных умовах).

Абсалютная вернасць Барыса абмежавальнаму прынцыпу з'яўляецца прамой супрацьлегласцю ўсякага дзеяння, пераходам у плоскасць духоўнасці, ідэальнасці, яна ёсць як бы адхіленне ад таго, што цяпер адбываецца, і дазваляе герою сцвярджаць наяўнасць іншай рэальнасці, знаходзячы, такім чынам, абсалютнае апірышча для свайго быцця, якое, паводле хрысціянскай дактрыны, не канчаецца смяротнай мяжой жыцця чалавека. Прычым нават, здавалася б, выключна агульныя традыцыйныя рэлігійна-ідэалагічныя па змесце аргументы на карысць сцвярджэння парахнеласці, мімаходнасці зямнога быцця, свецкай славы і багацця («...Усё гэта мінаючае і нетрывалае, як павуцінне. Куды я прыйду па сыходзе сваім са свету гэтага?.. Выратаванне толькі ў добрых справах, у праўдзівай веры і некрывадушнай любові», – разважае Барыс) не маюць асабліва самастойнага значэння і гучання, а непарыўна звязваюцца з цэнтральнай драматычнай сітуацыяй Барыса, закліканага ўступіць або на шлях «славы і княжання на свеце гэтым», разбуральны і крывавы шлях забойцы, або на шлях «некрывадушнай любові», любові да Бога і брата, што для Барыса адзіны шлях, на якім яго чакае пакутніцкая смерць.

Вышэйшай мэтай і задачай аўтара «Сказа...» было ўкладзенае ў вобраз і вусны Барыса імкненне зацвердзіць праўдзівасць чалавека, некрывадушнага ў сваёй любові, якая разумеецца як важнейшы прынцып адносін да свету і людзей. Вельмі настойлівы акцэнт у «Сказе аб Барысе і Глебе» робіцца менавіта на ўзятых з апостальскіх пасланняў навучаннях: «Хто кажа: «Я люблю Бога», а брата свайго ненавідзіць, той ілжэц» [Памятники литературы Древней Руси 1978:147]. Любоў да Бога з'яўляецца і любоўю да брата, а злосць і нянавісць у адносінах да брата азначаюць адсутнасць Бога – паводле гэтай логікі носьбіт крывадушнай любві Святаполк наогул выводзіўся за межы нармальнага чалавечага маральнага

быцця, сведчаннем прыналежнасці да якога ў эпоху Сярэднявечча выступала вера ў Бога і прытрымліванне прадпісанняў хрысціянскай маралі. Паказальна, што гэтая аргументацыя ўтрымлівае не проста агульны, узгоднены з прынцыпамі хрысціянства характар, але пастаянна мае на ўвазе даволі канкрэтныя палітычныя рэальнасці і адносіны – адносіны крывавай барацьбы паміж князямі – і закліканая вынесці сваю ацэнку феадальных звад, якія падрываюць магутнасць рускай зямлі. Таму аўтар «Сказа...» і хоча сказаць вобразам Барыса, ды на гэта накіраваны і ўвесь пафас твора, што адзінства чалавека з Богам, якое выяўляецца найперш у прытрымліванні маральных запаведзей, здольна забяспечыць дабро не толькі чалавека, але і ўсёй рускай зямлі.

У агульнай будове ідэйнай накіраванасці і ідэалагічнай павучальнасці «Сказа...» становіцца зразумелым і значэнне матыву і ідэі прадвызначанасці пакутніцкай смерці Барыса і Глеба, матыву, які так ярка паказвае сваёй зададзенасцю адрозненне сярэднявечнай сістэмы мастацкай вобразнасці і мыслення ад сучаснай. Гэты матыў закліканы выявіць і падкрэсліць унутраную ўстойлівасць і мужнасць героя, які загадзя ведае, што яго чакае, але ідзе на смерць дзеля сцвярджэння духоўнага прынцыпу, які тым самым пераадольвае ў рэшце рэшт зямное ў імя вышэйшага ідэальнага. І час апавядання аб Барысе і Глебе – гэта не ў прамым сэнсе час дзеяння як разгортвання і змены падзей, а хутчэй толькі час для раскрыцця сутнасці пазіцыі героя і аргументацыі на карысць яе праўдзівасці, аргументацыі, закліканай забяспечыць дзейснасць уплыву на чытачоў (і слухачоў) апавядання, максімальна актывізаваць іх увагу і маральнае пачуццё. Завяршаецца «Сказ аб Барысе і Глебе» рэлігійна-ідэалагічным матывам вышэйшай помсты Святаполку, які быў пераможаны Яраславам, збег і памёр, сцвярджэннем ідэі перамогі дабра над злом, якая атрымала патрыятычнае гучанне («І... спыніліся ўсобіцы ў Рускай зямлі...»).

3. Заходнеруская агіяграфія: Еўфрасіння Полацкая

З'яўленне ў Полацкім княстве хрысціянскіх місіянераў нашмат папярэднічала таму досыць мэтанакіраванаму працэсу сцвярджэння новай рэлігіі, які пачаўся ў канцы X ст. Гэта адбывалася ў жорсткай барацьбе з язычніцтвам, што наклала характэрны адбітак на ідэалагічнае жыццё Полацкай зямлі канца X – пачатку XI ст.

Мяркуецца, што біскупская кафедра была заснавана ў Полацку каля тысячнага года, а ў пачатку XI ст. у горадзе былі пабудаваны першыя драўляныя праваслаўныя цэрквы. Да сярэдзіны XI ст. адносіцца ўзвядзенне ў Полацку каменнай Сафіі. Хрысціянізацыя захоплівала спачатку горад, перш за ўсё княжыя вярхі, досыць цяжка і павольна пранікаючы ў язычніцкую вёску. Аднак і ў княжым асяроддзі язычніцкія ўяўленні ў XI ст. былі яшчэ досыць уплывовымі, пра што выразна сведчыць язычніцкі талісман легендарнага князя Усяслава Брачыславіча, выбітнага дзеяча палітычнай гісторыі Полацкага княства другой паловы XI ст.

Полацкае княства ў 2-й палове XI – 1-й палове XII ст. было самастойным і моцным палітыка-дзяржаўным і эканамічным утварэннем з высокім узроўнем культурнага жыцця. Менавіта падчас княжання Усяслава Брачыславіча была збудавана знакамітая Полацкая Сафія. Маюцца звесткі аб наяўнасці ў Полацкім княстве свайго летапісання, што з'яўляецца важным паказчыкам яго палітычнай і культурнай значнасці. Устойлівымі былі гандлёвыя і культурныя сувязі Полацкага княства як з краінамі Захаду, так і Усходу. Асабліва цеснымі былі культурныя сувязі з Візантыяй, чаму спрыялі роднасныя адносіны полацкіх князёў з візантыйскім імператарскім домам.

Узрастанне манументальнага царкоўнага будаўніцтва ў пачатку XII ст. сведчыла аб умацаванні ў духоўна-культурным жыцці Полацкага княства хрысціянскай ідэалогіі. Менавіта ў гэты час летапіс фіксуе з'яўленне ў Полацку біскупа Міны. І хоць язычніцкія вераванні былі тады яшчэ даволі моцнымі, тым не менш хрысціянская ідэалогія заваёўвае ў гэты час новых прыхільнікаў, якія актыўна імкнуліся зацвердзіць у жыцці ідэі «падзвіжніцтва», асветы, кніжнасці.

Асабліва важную ролю ў гэтым працэсе адыграла Еўфрасіння Полацкая (1100–1173), дачка полацкага князя Святаслава (Георгія), малодшага сына Усяслава Брачыславіча. Звесткі аб жыцці і дзейнасці Еўфрасінні дайшлі да нас дзякуючы прысвечанаму ёй жыцію, створанаму, верагодна, праз нядоўгі час пасля яе смерці; найстарэйшы з вядомых спісаў «Жыція Еўфрасінні Полацкай» датуецца XIV ст. Гэтае жыціе было шырока вядомым і вельмі папулярным у старабеларускую эпоху, як і шэраг іншых узораў гэтага вельмі ўплывовага жанру пісьмовасці таго часу.

Стварэнне ў Полацкім княстве свайго жыція – важнае сведчанне культурнай суверэннасці княства, яго значнасці. Калі адлюстраванне

яго дзяржаўна-палітычнай ролі знайшло сваю фіксацыю ў вобласці летапісання, то ў сферы духоўнай гэта замацавана перш за ўсё фактам стварэння «Жіція Еўфрасінні Полацкай». Змястоўная арыгінальнасць гэтага сачынення – у ідэі духоўнага ўдасканалення, услаўленні «падзвіжніцтва», самаадданага служэння вышэйшым маральным ідэалам, сцвярджэнні любові да кнігі, патрэбы ў ведах, асвеце.

Еўфрасіння рана пастрыглася ў манашкі насуперак волі бацькоў, якія намерваліся аддаць яе замуж. Праз некаторы час яна пасялілася ў келлі Сафійскага сабора, дзе занялася перапіскай сачыненняў рэлігійна-маральнага зместу. Гэта, відаць, былі пераважна пераклады з грэчаскіх арыгіналаў.

Выказана здагадка, што ў той час у храме ўжо існавала майстэрня, дзе ствараліся і мастацкі афармляліся рукапісы, што немагчыма без добра падрыхтаваных майстроў і адмысловага абсталявання. Так, верагодна, яшчэ да прыходу Еўфрасінні былі закладзеныя асновы знакамітай бібліятэкі Полацкай Сафіі, якая паступова ператварылася ў буйны культурны цэнтр Полаччыны, дзе ствараліся і захоўваліся нацыянальныя духоўныя каштоўнасці, у тым ліку летапісы і сачыненні грэчаскай патрыстыкі.

Еўфрасіння заснавала жаночы манастыр, а таксама была ініцыятарам будаўніцтва царквы Святога Спаса (Спаса-Еўфрасіннеўскай) і царквы Божай Маці. Спаская царква была багата распісаная фрэскамі, якія маюць вялікую гістарычную і мастацкую каштоўнасць. Па замове Еўфрасінні полацкім майстрам Лазарам Богшам у 1161 г. быў выраблены напрастольны шасціканцовы крыж для царквы Святога Спаса. Крыж быў упрыгожаны малюнкамі евангелістаў, святых Еўфрасінні і яе бацькоў, а таксама заснавальнікаў праваслаўя. Па просьбе Еўфрасінні візантыйскі імператар Мануіл Комнін даслаў для царквы Святога Спаса адзін з трох абразоў (Эфескі) Божай Маці, напісаных, паводле падання, евангелістам Лукой. Абраз гэты быў упрыгожаны Еўфрасінняй золатам, срэбрам і каштоўнымі камянямі.

Такі знешне канкрэтны малюнак жыцця Еўфрасінні, яе падзвіжніцкай дзейнасці, унутраным пафасам і сэнсам якой выступае адданае служэнне вышэйшаму абсалютнаму пачатку, поўнае падначаленне сябе і свайго жыцця гэтай мэце. Разам з тым рэзкае і звыклае для нас адрозненне і размежаванне ўнутранага і вонкавага, памкненняў і дзеянняў, якое патрабуе досыць высокай ступені спецыфічнага развіцця духоўна-ідэальнай сферы, чалавечай суб’-

ектыўнасці наогул, якраз не было ўласціва эпосе пачатковага сцвярджэння хрысціянскіх уяўленняў.

Тады яшчэ досыць трывалымі былі такія прынцыпы і пачаткі ўспрымання і ўсведамлення навакольнага, якія вельмі мала выходзілі за межы знешне канкрэтнай цэласнасці агульнай карціны свету і яго з'яў. І усякія новыя, ідэальна-сутнасныя характарыстыкі гэтай агульнай карціны патрабавалі ў той час наяўнасці досыць важкіх відавочных пацверджанняў, неаспрэчнасці іх некаторай рэальнай праявы-існавання. Само канкрэтнае набывала асаблівае і новае значэнне; вобласці канкрэтнасці дыферэнцуюцца, усё больш уцягваюцца ў прызму выбранасці. Улічваючы гэта, варта казаць аб адмысловым характары ўзаемапранікнення і выяўлення ў жыцці Еўфрасінні таго, што для нас цалкам відавочна паўстае як вонкавае і ўнутранае, як канкрэтнае дзеянне і натхніўшае яго ўнутранае памкненне.

Вядома, тэндэнцыі духоўна-светапогляднага развіцця, прапанаваныя хрысціянствам, яго тлумачэнне быцця і чалавечага прызначэння ў свеце якраз ляжалі ў кірунку выразнага размежавання ідэальнага і рэальнага, вышэйшага і ніжэйшага. Тэндэнцыі гэтыя прадугледжвалі высокую ступень развіцця сферы суб'ектыўнасці, непаўторнасці душэўнага ладу індывіда. Разам з тым раннія ўзоры хрысціянскай літаратуры відавочна ўтрымліваюць у сваім змястоўным плане такія формы і сродкі жыццепавучальнай пераканаўчасці, якія адпавядалі натуральнай для таго часу патрэбе ў знешне канкрэтнай відавочнасці і адначасова дазвалялі сцвярджаць існаванне некаторых цалкам іншых сфер, перш за ўсё ідэальнага ўзору (якім з'яўляецца падзвіжніца), а праз гэта падаваць таксама і сведчанні наяўнасці вышэйшай ідэальнай рэальнасці-ўзору наогул.

Тым самым знешне канкрэтнае станавілася дзейснай экзістэнцыяльнай формай сцвярджэння бясспрэчнасці наяўнасці вышэйшай ідэальнай інстанцыі, вышэйшага ўзору. Так перарывалася раней цэласная канкрэтна-наглядная карціна свету. Сама сутнасць быцця станавілася напружана канфліктнай і драматычнай. Гэтая ўнутраная канфліктнасць асэнсавання і ўспрымання быцця якраз і аказвалася дзейснай пабуджальнай крыніцай і імпульсам духоўнага развіцця.

Афармленне і сцвярджэнне паняцця вышэйшага ідэальнага ўзору (або ў плане прыярытэту канкрэтна-нагляднай відавочнасці – сцвярджэнне бясспрэчнасці яго спецыфічнага існавання)

прапаноўвала цалкам новую шкалу вымярэння і ацэнкі існага, чалавека і яго дзеянняў, нараджала невядомую раней сітуацыю ўсведамлення адрознення паміж ідэальным і рэальным, выводзіла індывіда з замкнёнага кола канкрэтна-нагляднай дадзенасці, паказваючы на магчымасць здабыцця асноў сапраўднага чалавечага жыцця. Адсюль выцякала і важнасць прыкладу падзвіжніцкага служэння ў хрысціянскай літаратуры. Так, жыццё Еўфрасінні сцвярджала магчымасць дасягнення ў зямным жыцці высокай ступені ідэальнага ўзору, што станавілася важкім рэальным аргументам на карысць існавання вышэйшай ацэньваючай рэальнасці. Менавіта сцвярджэнне наяўнасці гэтай рэальнасці, а таксама такога канкрэтнага зямнога ўзору ўдасканалення, як падзвіжніца, фарміравала неабходныя духоўна-каштоўнасныя арыенціры, цэнтры сталага індывідуальна-духоўнага прыцягнення, першараднай значнасці феномена патаемна-інтымных перажыванняў і разважанняў.

Стваралася праблемна-псіхалагічная калізія, у якой дасканаласць вышэйшага, абсалютнага парадку зыходна супрацьстаяла чалавеку як істоце цялесна-абмежаванай. Калізія валодала ўнутраным дынамізмам і тэндэнцыяй да зняцця напружанасці паміж markрознымі полюсамі і магла стаць моцным стымулам да руху, развіцця індывіда. Але для гэтага трэба было глыбока і арганічна прасякнуцца пачуццём і ўсведамленнем несумнеўнай відавочнасці і праўдзівасці самой гэтай калізіі-дачынення і ўнутрана цалкам адчуць гатоўнасць быць шчырым і дзейным удзельнікам-суб’ектам гэтых адносін. Патрэба ў існаванні вышэйшага ідэальнага ўзору і прызнанне індывідуальнай абмежаванасці рабіліся перадумовай і пачаткам працэсу ўнутранага, суб’ектыўнага развіцця і ўдасканалення.

Такая духоўна-псіхалагічная калізія ўяўляла новую мадэль і форму існавання індывіда і насіла, па сутнасці, універсальны характар. Унутранае і знешняе, суб’ектыўныя ацэнкі і паводзіны крышталізаваліся разам, уводзіліся ў сферу дзеяння агульназначных ідэальных крытэрыяў, дзе ісціннае, сапраўднае, добрае, маральнае выступалі ў сваёй непадзельнасці і вышэйшай наяўнасці. А таму і ўласна маральны аспект пачуцця, думкі, учынку, ладу жыцця не вылучаны з іншых вымярэнняў чалавечага існавання (такіх, як пазнавальны, практыка-прагматычны) і дадзены ў агульным рэчышчы праявы сапраўднай духоўнасці, праўдзіва існага.

Таму так няшмат ў самім ідэйна-стылістычным пласце «Жыція Еўфрасінні Полацкай» пазначэнняў і азначэнняў, якія нясуць

спецыфічную этычную змястоўнасць. Іх мала, але сярод іх такое ключавое, падставовае, як «дабро» і вытворныя ад яго, і яны надзейна ўлітаваны ў агульны маналіт духоўнасці, вечнага і непахіснага, які і апынаецца найболей універсальнай праявайісціннага, што адначасова ёсць і пазначэннем маральнага. Таксама досыць скупа (у сэнсе пэўнага стылістычнага ўказання і разнастайнасці) паказваецца і антыпод ісціннасці. Часцей за ўсё гаворыцца аб «супротивнике нашем», «диаволе», г. зн. выкарыстоўваецца форма проціпастаўлення ісціннага і пахібнага, дабра і зла, дзе дамінуе не фігура разгортвання і некаторага болей або меней дыферэнцаванага пазначэння полюсаў, а дадзена толькі сумарна вызначанае, але стрыманае ўказанне на бясспрэчнасць іх існавання і несумяшчальнасць.

Непадзельная зрошчанасць маральнага пачатку з іншымі характарыстыкамі і вымярэннямі свету сведчыла аб універсальнай быццёвай і жыццепавучальнай сутнасці хрысціянскага вучэння, дзе патрэбы агульнаанталагічнага канструявання былі непарыўна звязаныя з неабходнасцю раскрыцця духоўнай прыроды індывіда, сцвярджэння прынцыпу ўласнай унутранай годнасці і роўнасці кожнага і ўсіх адносна вышэйшай абсалютнай рэальнасці. Пры гэтым неабходна, канешне, улічваць гранічную канцэнтрацыю, маштаб сінкрэтычнасці самой дактрыны і належным чынам ацэньваць іх, памятаючы аб абмежаванасці асабліва рацыяналістычнай дыферэнцыяцыі, якая з'яўляецца неад'емнай часткай нашага падыходу да свету і яго спараджэнням, а таксама аб тым, што гэты падыход паўстаў і аформіўся зусім у іншую эпоху, даволі далёкую ад раннехрысціянскай (а для Беларусі XII ст. – гэта яшчэ раннехрысціянскі перыяд).

Зусім не адразу выявілася імкненне да вылучэння маральнага пачатку ў яго ўласна аўтаномнай спецыфікацыі. Зварот да хрысціянскага вучэння, калі гэта не пытанне веры, звязаны з цяжкасцямі яго рацыяналістычнага тлумачэння, абумоўленага максімальнай насычанасцю і змястоўнай цэласнасцю дадзенай з'явы. Па вядучаму напрамку і пафасу хрысціянства ўяўляе сабой жыццевучэнне і жыццебудаванне, што шматкроць перавышае звыклы для нас маральны зрэз быцця (і падыход да яго, які павінен у даследчым ідэале злучацца з іншымі вымярэннямі рэчаіснасці), таму што ў дадзеным выпадку сама рэальнасць як такая выпрабоўвалася на магчымасці здзяйснення духоўна-маральных пачаткаў. І тое, што пазней названа маральнасцю як спецыфічнай сферай між-

асабовых адносін, якія адпавядаюць вызначаным ідэальна-ацэнкавым крытэрыям, у хрысціянстве, гэтым універсальна-духоўным апірышчы будучыні сацыяльна-культурнага феномена еўрапейскай цывілізацыі і супольнасці народаў, з'яўлялася адным з першасных утварэнняў агульнай ідэальна-творчай сутнасці, складнікам фундаментальнага парадку, які тым не менш знаходзіўся ў цеснай узаемасувязі з іншымі складнікамі, не выключаючы (нягледзячы на зыходную фундаментальнасць) яго залежнасці ад іх.

Гэта было пераканаўчай праявай унутранай цэласнасці духоўных працэсаў наогул і прыроды эпахальных культурных зрухаў, якія заяўляюць аб сабе перш за ўсё на кардынальных кірунках бачання і тлумачэння свету, а разам з тым сведчаннем спецыфічнай дэтэрмінацыі самой маральнасці, вядучыя прынцыпы і ўстаноўкі якой вызначаюцца ўсёй сукупнасцю фактараў сацыяльна-культурнага жыцця.

А гэта значыць таксама, што ажыццяўленне самой магчымасці ўзнікнення і сцвярджэння новай і спецыфічнай формы маральнай свядомасці, адрознай ад ранейшай сістэмы міфалагічных статычна-нарматыўных забаронаў і загадаў, абумоўлівалася ступенню распаўсюджання і ўкаранення новай хрысціянскай дактрыны, і перш за ўсё прыняццем прапанаваных ёю духоўных асноў быцця і адпаведна факта існавання вышэйшай ідэальнай рэальнасці як неабходнай падставы новых ацэнкавых (у тым ліку і спецыфічна маральных) арыенціраў і крытэрыяў. Сцвярджэнне своеасабліва зразуметай духоўнасці станавілася тым самым і працэсам сцвярджэння новай формы маральнасці, а важнейшыя характарыстыкі ідэальнасці выступаюць неабходнымі каардынатамі і глебай афармлення спецыфічных маральных норм і ўяўленняў.

У «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» «аргументацыя» на карысць існавання вышэйшай рэальнасці складаецца як бы з двух планаў: па-першае, канкрэтна-нагляднага разгортвання жыццёвага шляху падзвіжніцы як узыходжання па ступенях удасканалення, што, як адзначалася, станавілася довадам на карысць існавання вышэйшага ўзору, і, па-другое, светапоглядна змястоўнага ўяўлення агульнай трактоўкі быцця. Як жыццё і дзейнасць падзвіжніцы, указанне на яе адмысловую місію ў гэтым свеце, так і быццёва-структурная карціна з'яўляліся, вядома, спецыфічнымі формамі абгрунтавання існавання Бога, вышэйшай ідэальнай інстанцыі, сцвярджэннем іх неабходнасці. І тут асаблівую цікавасць выклікаюць менавіта

спецыфічныя і меней агульныя абазначэнні і характарыстыкі, хоць імкненне да іх разгортвання і ўступала ў пэўную супярэчнасць з самой першаснай усёабдымнай сутнасцю «абсалютнага вышэйшага», якое па сваёй ідэальнай універсальнай прыродзе не патрабуе ніякіх азначэнняў, а несумнеўна прадугледжвае беспярэчнае прыняцце.

У канструяванні агульнай мадэлі быцця, новага бясконцага універсуму дамінуюць прасторава-часавыя каардынаты іерархічнай прыступкавасці (верху і нізу, ідэальнага і рэальнага, духоўнага і цялеснага) і часавых вымярэнняў, пабудаваных на процістаўленні вечнага, нятленнага і мінучага, знікаючага, на паняцці абсалютнага надчасавага быцця і абмежаванага знаходжання (з яго новым лінейным разуменнем часу). Безумоўна, цэнтральнай агульнай светапоглядной задачай і мэтай такога разумення быцця было абазначэнне і сцвярджэнне новай ідэальнай і абсалютна ісціннай рэальнасці. Важнейшым момантам гэтага сцвярджэння з'яўлялася ідэя Бога як цэнтра і засяроджвання ідэальнай інстанцыі, абсалютнага і бязмежнага ў сваіх стваральных магчымасцях усеагульнага пачатку і крыніцы.

Сітуацыя дуалізму, якая пераважае ў хрысціянскай трактоўцы свету, пазіцыя процістаўлення (вышэйшае – ніжэйшае, вечнае – мінучае, духоўнае – цялеснае, дабро – зло) з'яўляліся пераважнай формай і сродкам крышталізацыі і абазначэння ідэальнай сферы і яе галоўнага засяроджвання і носьбіта. Сфарміраваная па прынцыпу процістаўлення рэальнаму, канкрэтна-наяўнаму і адштурхоўвання ад яго, сфера гэтая аказвалася вынікам рэалізацыі патрэбы выхаду за межы акрэсленага і ўладкаванага стану рэчаў і ажыццёўленага ладу і парадку жыцця.

І ў гэтым дачыненні хрысціянская абсалютная духоўнасць выступае як тыповая вобласць ідэальных чалавечых памкненняў, якія, у прынцыпе, нельга вывесці з рэальнасці. Пры гэтым хрысціянства, магчыма, не толькі адрозніваецца ад іншых пазнейшых форм ідэальна-ўтапічнай свядомасці ступенню абстрактнай універсальнасці сваіх пастулатаў і ідэйна-творчай першаснасцю, але сведчыць аб спецыфічнай прыродзе і магутных эўрыстычных магчымасцях духоўнасці, чалавечай суб'ектыўнасці, аб арганічна ўласцівай ёй глыбіннай патрэбе, перакананасці і веры ў існаванне іншага, вышэйшага, лепшага. Як некаторая зыходна-першасная патрэба звышрацыяналістычнай духоўнай уласцівасці, хрысціянства ўтрымлівае ў сабе універсальную якасць развіцця, руху.

У эпахальна-пераломныя фазы чалавечай гісторыі хрысціянскае міраадчуванне атрымлівае прастор для шырокага развіцця сваіх ідэальных канструіруючых патэнцый, што вядзе да адкрыцця новых духоўных і жыццёвых гарызонтаў і даляглядаў.

«Жыціе Еўфрасінні Полацкай» было створана ў кантэксце таго шматстайнага комплексу пісьмовасці, якая распаўсюджвалася на беларускіх землях у X–XII стст., і адносілася толькі да аднаго з жанраў гэтай магутнай культурна-асветніцкай плыні, уяўляючы сабой досыць спецыфічную праяву яго духу і скіраванасці. У сярэднявечную эпоху жанр жыційнай літаратуры быў асабліва папулярны, што было абумоўлена самой змястоўнай прыродай гэтага жанру, які займаў у сістэме пісьмовасці таго часу своеасаблівае прамежкавае месца, і дазваляла стваральнікам жыцій пазбегнуць празмернай абстрактнасці, уласцівай адмысловай багаслоўскай літаратуры, сцвярджаць вядучыя ідэалагічныя прынцыпы хрысціянскага вучэння пры дапамозе форм мастацка-«публіцыстычных». Можна сказаць, што ў агіяграфіі здзяйснялася своеасаблівая канкрэтызацыя хрысціянскіх прынцыпаў, перш за ўсё маральна-павучальных, якія сцвярджаліся не ў чыста ідэалагічным плане – як пропаведзь, павучанне, пасланне, а пры дапамозе матэрыялу больш канкрэтызаванага плана, звязанага са стварэннем пэўнага чалавечага вобраза.

У жыціях даваўся менавіта абагульнены вобраз сапраўднага, з пункту гледжання хрысціянства, чалавека. І ў гэтых адносінах агіяграфічны жанр выразна ўвасабляў тыя ідэалагічна-маральныя тэндэнцыі, абумоўленыя павучальна-дыдактычным, этыка-фармастваральным зместам хрысціянскага вучэння. Адмысловая роля ў ажыццяўленні гэтай тэндэнцыі ўскладалася на цэнтральнага героя жыція. Яго праўдзівасць, ідэальнасць рабіліся неабходнай ступенню, з якой было магчымым адкрыццё рыс дасканаласці вышэйшага ідэальнага ўзору.

Калі аўтар жыція Еўфрасінні ў самым зачыне апавядання сцвярджаў, што праведніцы жывыя і пасля завяршэння свайго зямнога шляху, падмацоўваючы свае словы Саламонавым «праведницы в веки живут» [Хрэстаматыя… 1959:69], то тым самым ён адразу ўводзіў сваіх чытачоў у свет дастаткова акрэсленых рэалій, велічных і бязмежных, якія ўражваюць і апаноўваюць уяўленне. І яны, гэтыя рэаліі, зусім не з’яўляліся для яго чымсьці ілюзорным і немагчымым. Якраз наадварот – увесь гэты няўяўна далёкі ад канкрэтнай рэчаіснасці свет менавіта дзякуючы сваёй бязмеж-

най, абсалютнай велічнасці аказваўся і бязмежна прыцягальнай, невядомай раней крыніцай магутнага ўплыву і ўздзеяння.

Таксама і сама Еўфрасіння, аргументуючы свой выбар на карысць манаскага служэння, вельмі актыўна выкарыстоўвае цэнтральную для хрысціянства калізію прынцыповага падзелу і проціпастаўлення боскага і зямнога, абсалютна ісціннага і мінучага. Абгрунтоўваючы правільнасць свайго рашэння, Еўфрасіння звяртаецца да досведу жыцця продкаў і адзначае, што яны жаніліся і выходзілі замуж, княжылі, дамагаліся славы і паміралі, але жыццё іх было чужым вечнасці, ішло міма іх, а слава іх гінула як прах, як павуцінне. І толькі тыя, хто змог пераадолець зямныя «слабасці», «смутак гэтага свету», з'яўляліся годнымі вышэйшай духоўнай славы.

Сітуацыя выбару паміж княжаннем, «славай свету гэтага» і вышэйшым духоўным прызначэннем, проціпастаўленне жыцця продкаў, якое мінула ў пагоне за эфемернымі зямнымі выгодамі, і жыцця ісціннага, асветленага адзінай ідэяй, з'яўляецца вельмі паказальным. Прычым як у дачыненні ўнутранай змястоўнасці вобраза Еўфрасінні, так і ў плане сцвярджэння хрысціянствам самога феномена чалавечага жыцця як духоўнага стану перш за ўсё, што азначае далучанасць да ідэі і адухоўленасць ёю, вернасць ідэі і служэнне ёй. У дадзеным выпадку фіксуецца важны момант у самой сутнасці хрысціянскага светатлумачэння.

У проціпастаўленні жыцця продкаў жыццю як служэнню Богу, абсалютнай духоўнасці, выказалася ўласцівае менавіта хрысціянству разуменне жыцця не як натуральнай рэальнасці чалавечага існавання ў шматстайнасці яго канкрэтных праяў, а жыцця як падпарадкаванага і арганізаванага адзінай задачай, мэтай, імкненнем, ідэяй. У гэтым сэнсе можна сказаць, што хрысціянствам на месца рэальнага жыцця ставіцца ідэя, праграма жыцця, і сама сутнасць жыцця ўсведамляецца не шляхам звароту да наяўнай рэальнасці быцця і магчымасці яе разгортвання, а менавіта як ідэя, сэнс, прызначэнне жыцця. Тым самым у разуменне рэальнасці быў занесены мэтазгодны, ідэальна-канструіруючы момант, які заняў галоўнае, вярхоўнае значэнне ў дачыненні самой канкрэтнай рэчаіснасці.

У «Жыцii Еўфрасінні Полацкай» проціпастаўленне канкрэтназямнога існавання і духоўнага падзвіжніцтва несла адбітак рэальнай гістарычнай барацьбы хрысціянства са старажытнаславянскімі міфалагічнымі ўяўленнямі. Праявы язычніцкага светапогляду ў пачатку XII ст. былі вельмі выразнымі ў розных сацыяльных

пластах Полацкага княства, і натуральна, што пэўную духоўную мэту і сэнс свайго служэння Еўфрасіння бачыла ў сцвярджэнні новых, хрысціянскіх маральных прынцыпаў існавання чалавека.

У процівагу супольна-калектывісцкім нормам паводзін, якія былі арыентаваныя на агульнапрыняты ў вызначанай супольнасці статычны ўзор і натуральна і нерэфлексіўна ўключалі чалавека ў наяўную сістэму сацыяльна-жыццёвых адносін, хрысціянства несла асновы жіццевучэння і маралі, дзе галоўнымі былі патрабаванні суб'ектыўна ўсвядомленых адносін да свету. На месцы грамадска-сацыяльнай практыкі, калі жыццядзейнасць індывіда будавалася па прынцыпу калектыўнага мыслення (агульнае і ёсць індывідуальнае), хрысціянства ставіла ідэю духоўна-маральнай роўнасці і суверэннасці чалавека адносна вышэйшай ідэальнай рэальнасці (Бога), высоўвала адмысловыя патрабаванні да чалавека, яго ўнутранай здольнасці думаць і дзейнічаць у адпаведнасці з новымі прынцыпамі, перш за ўсё ў адпаведнасці з прынцыпам уласнай духоўнай годнасці і ўнутранай адказнасці індывіда.

Аснову новых патрабаванняў да чалавека складала хрысціянская ідэя жыцця з яе зыходным размежаваннем дабра і зла. Прычым індывід павінен быў сам, кіруючыся пазначанымі для яго прынцыпамі, вызначыць, што ёсць дабро і што ёсць зло, ісціннае або няісціннае, прыстойнае або не. А гэта значыць, што хрысціянствам з усёй пэўнасцю была пастаўлена праблема індывідуальна-суб'ектыўнага выбару, хоць і на досыць абстрактнай аснове абсалютнага проціпастаўлення рэальнага і ідэальнага. Пры гэтым сама ўнутраная напружанасць, драматызм усведамлення і перажывання новай для чалавека сітуацыі, калі кожная ідэя і памкненне да дзеяння павінны былі атрымаць унутранае маральнае асэнсаванне і прайсці праверку на ступень адпаведнасці ідэальным патрабаванням, вяла да істотнай змены суадносін рацыянальнай і эмацыйнай сфер чалавека, дзе рацыянальнасць пачынала набываць асаблівыя правы. У цэлым здзяйснялася рацыяналізацыя духоўнага свету чалавека, і гэта было адным з праяў працэсу развіцця індывіда як асобы.

У жіційнай літаратуры з яе цэнтральным вобразам падзвіжніка галоўнае значэнне атрымлівала сцвярджэнне сапраўднасці чалавечага жыцця, якое заключаецца ў адпаведнасці ідэі, прынцыпу, абранаму шляху і якое, безумоўна, прадугледжвае наяўнасць выбару, г. зн. усвядомленую пазіцыю ў адносінах да рэальнасці, а тым самым і высілкі над сабой. І выбар Еўфрасінні Полацкай – гэта выбар паміж свецкім, людскім, прычым вышэйшым у свецкім (багац-

цем і славай) і нягодамі манаскага жыцця, выбар, заснаваны на проціпастаўленні зямнога, рэальнага і духоўнага.

У самім выбары Еўфрасінні важны не проста вынік рашэння, але таксама тая настойлівасць, з якой яна дзейнічае, пераадольваючы перашкоды, і сама аргументацыя, якая прыводзіцца на карысць правільнасці яе рашэння. Бо калі настойлівасць ёсць вытворнае ўнутранай перакананасці, то аргументацыя – гэта праява глыбокай суб'ектыўнай усвядомленасці сэнсу і значэння здзейсненага кроку, а таксама разуменне накладзенай на сябе адказнасці. І хоць рамкі выбару даволі жорсткія, валодаюць рысамі зыходнай зададзенасці, сама суб'ектыўная самастойнасць у прыняцці таго або іншага рашэння сведчыць аб узнікненні новых вымярэнняў чалавечага існавання, аб здабытай свабодзе індывідуальных прэферэнцый, хоць і непазбежна спалучанай з грузам прынятых на сябе абавязкаў. Так, у адказ на пытанне, навошта ёй, маладой, зракацца ад радасцяў жыцця, Еўфрасіння ў поўнай адпаведнасці з хрысціянскай ідэяй праўдзівасці сцвярджае пафас веры і падзвіжніцтва ў імя вечнасці і нятленнасці абсалютнай духоўнасці. «Все видимая мира сего и красная суть и славна, но вскоре минует, яко сон, яко цвет уведает. Вечная же и невидимая во веки пребываюць...» [Хрэстаматыя… 1959:72]. Тут з усёй пэўнасцю выражана ідэя аб універсальным падзеле існага на «свет гэты» і «свет іншы», прычым усе перавагі аддадзеныя апошняму.

Паказальна разам з тым, што ў рамках тыповага для хрысціянства (асабліва ранняга) прыніжэння канкрэтнай рэальнасці прарываецца пачуццё захаплення зямной прыгажосцю свету. Можна нават адзначыць імкненне аб'яднаць бачнасць і прыгажосць у адзінай характарыстыцы зямной рэчаіснасці. У гэтым фрагменце хрысціянскія ўяўленні аб вышэйшай духоўнай рэальнасці як сапраўднай сутнасці быцця суседнічаюць з «язычніцкай» паэтычнай вобразнасцю, якая перадае пачуццё зачараванасці прыгажосцю рэальнага свету. Але прыгажосць праходзіць, а трываласць нязменнага паклікана захоўвацца заўсёды. Над усім узвышаецца ідэя абсалютнасці, вечнасці. Тыповая для хрысціянства (і звязаная з нараджэннем пачуцця ўзвышанага і бясконцага, з фарміраваннем новага разумення гісторыі і часу), яна выразна гучыць у «Жыціі Еўфрасінні Полацкай». Прычым гэта ідэя знаходзіцца ў арганічнай сувязі з крышталізаванай арыентацыяй чалавека на вышэйшыя, максімальна дасягальныя каштоўнасці і мэты.

Дуалізм проціпастаўлення і рашучага размежавання двух светаў закліканы быў вызваліць чалавека ад замкнёнай у сабе дадзенасці існуючага, паказаць магчымасць цалкам новых перспектыў духу, думкі і практычных намаганняў. Прапаноўваўся невядомы раней маштаб сувымернасці ўласнай прыроды і жыцця пасродкам арыентацыі на абсалютны ў сваёй завершанасці ўзор. І гэта станавілася ідэальным прататыпам будучага жыццёвага шляху індывіда, а таксама наступных за ім пакаленняў, што выбудоўвала прынцыпова новую карціну рэальнасці і гісторыі, асвятляючы жыццё кожнага адухоўленасцю сапраўднай універсальнасці і гістарычнасці. Таму так важна было для духоўных місіянераў хрысціянства зацвердзіць ідэю наяўнасці і непахіснасці вышэйшага ўзору. Гэта і з’яўлялася важнейшым прызначэннем таго праведнага служэння, якое здзяйсняла Еўфрасіння, чыя мэта складалася ў тым, каб несці ў свет «святло духоўнае».

Усё жыццё і само аблічча Еўфрасінні, узноўленыя ў жыціі ў аскетычным і жорсткім выглядзе, якія, па сутнасці, пазбаўлялі яе вобраз спецыфічных і канкрэтных, у тым ліку жаночых, рыс, і пераносілі яго ў план чыстай духоўнасці, былі якраз тыповым адбіткам і вытворным пазначанага разумення і тлумачэння вышэйшай ідэальнай рэальнасці. Яе святло азарала падзвіжніцу (як гаворыцца ў жыціі: «Яко венец на главе церкве, тако почивает дух святый на ней» [Хрэстаматыя… 1959:74]), вызначаючы характар, сродкі, каларыт яе выявы. Адносіны ж самой Еўфрасінні да ўзору адзначаны непярэчнасцю падначалення і служэння, пры якіх цялеснае рашуча і беззваротна адсякаецца ад сябе «духоўным мячом».

Вось гэты «меч духоўны», а таксама дараваная Богам надзея на «сілу і перамогу» ў барацьбе супраць «супротивника нашего», носьбіта зла, надаюць вобразу падзвіжніцы спецыфічны ваяўніча-гераічны каларыт, які адпавядае перыяду ўзнікнення і афармлення раннефеадальнай дзяржаўнасці і пастаяннай вайне этнаплемянных утварэнняў за самастойнае існаванне і сведчыць аб напружаным супрацьстаянні іншага роду – барацьбе за духоўна-ідэалагічны ўплыў і панаванне, у якой «воинство Христово» досыць выразна праявіла рашуча наступальны дух спавяданай дактрыны. Гэты ваяўніча-гераічны пафас, прысутны ў «Жыціі Еўфрасінні Полацкай», своеасабліва спалучаецца ў яе вобразе з ідэалам аскетызму, пакоры і беспярэчнага падначалення, з поўнай самаадданасцю.

Безумоўнасць падначалення ў адносінах да Бога і сама ідэя падпарадкавання вельмі настойліва праводзяцца ў жыцііі, перадаючы не толькі сутнасць калізіі чалавек – Бог, але і характар адносін унутры царквы, якія ізноў-такі выступаюць як адносіны беспярэчнай субардынацыі і падначалення. Матыў праўдзівасці-неабходнасці падпарадкавання нязменна прысутнічае на ўсіх этапах жыццёвага шляху Еўфрасінні ад пачатку яе знаходжання ў манастыры, дзе яна жыла, «повинуясь игумений и сестрам всем» [Хрэстаматыя… 1959:73], і калі яна па загадзе біскупа Іллі пасялілася ў келлі Сафійскага сабора, і пасля, калі, напрыклад, гаворка ішла аб заснаванні царквы Святога Спаса. Слова біскупа заўсёды ўспрымаецца як слова бацькі, якога належыць слухацца і якому варта падпарадкоўвацца.

У агульнай іерархіі падначалення Бог займае бясспрэчнае вышэйшае, абсалютнае месца і значэнне стваральніка ўсяго існага. Прадстаўнік жа царквы (біскуп або яго наместнік) з'яўляецца таксама – ужо ў свеце – бацькам усіх людзей, якія ўлучаныя ва ўлонне царквы, аб'яднаныя ёю. Бацька жа кроўны, родны, таксама ёсць для Еўфрасінні падпарадкоўваючым суб'ектам, але гэтае сямейнароднаснае падначаленне перастае быць для гераіні такім пасля выбару ёю шляху падзвіжніцкага служэння. Гэты пласт зямных адносін пераадольваецца і адсякаецца Еўфрасінняй у бясстрашнацвёрдым супрацьпастаўленні інтымна-чалавечага універсальнадухоўнаму, калі яна кажа ігуменні, што не варта баяцца бацькі яе роднага, «но бойся господа, владеющего всей тварию» [Хрэстаматыя… 1959:72].

Вобраз Бога-бацькі, суровага і непрымірымага, цвёрдага ў сваёй абсалютнай ідэальна-духоўнай самадастатковасці, вельмі выразна прысутнічае ў жыціі, накладваючы свой уладны вышэйшы адбітак на ўсе праявы чалавечага жыцця. Абсалютная самадастатковасць і бязмежнасць усеўладдзя вышэйшага пачатку атрымлівае ў сістэме ідэйна-вобразных канструкцый жыція асаблівую рэальнасць выразу, сцвярджаючы тым самым і такі дамінуючы суб'ектыўна-чалавечы стан, які ў вельмі малой ступені мог прэтэндаваць на ўнутраную самастойнасць.

Пераважны акцэнт на вышэйшым полюсе адносін Бог – чалавек быў, вядома, сведчаннем і праявай ранняга этапу афармлення ва ўсходнеславянскім арэале хрысціянскіх уяўленняў, адзначанага тэндэнцыяй першачарговага замацавання фундаментальных палажэнняў новай ідэалагічнай дактрыны, яе карэнных прынцыпаў

і пастулатаў, што адсоўвала на іншы, наступны этап шэраг істотных момантаў самаўсведамляючага і самафарміруючага суб'ектыўна-асобаснага парадку. Прычым ідэя і пазіцыя абсалютнага падначалення чалавека вышэйшаму пачатку, атрымаўшая асабліва прыкметную перавагу ў сістэме прапанаваных новых светапоглядных канструкцый, знаходзіла, бясспрэчна, пэўнае ўзгадненне з характарам існаваўшых (і што працягвалі існаваць) калектывісцкі-племянных адносін і з прынцыпамі раннефеадальнага сацыяльнага жыцця, дзе наяўнасць цвёрдых забарон і падначалення была і ўспрымалася як даволі натуральны і арганічны парадак агульнага ладу рэальнасці.

У атмасферы менавіта такіх ацэнкавых вымярэнняў перадаецца ў жыціі эпізод, які распавядае аб прыцягненні Еўфрасінняй у манастыр сястры Гардзіславы. Бацька Еўфрасінні сыход другой дачкі з сям'і ўспрымаў як падзею глыбока драматычную, якая падрывае карэнныя роднасныя сувязі і зямное шчасце дачкі. Еўфрасіння жа цалкам у духу абсалютнай надасобаснай адлучанасці рытарычна пытае ў бацькі аб прычыне яго смутку, непахісна рэзюміруючы, што яму няма патрэбы засмучацца, таму што «имаеве бо печалника и помощника единого Бога» [Хрэстаматыя… 1959:75].

Вось гэты прынцып універсальнага ўказання на адзіную крыніцу і прычыну ўсяго, на Бога, які адзін і за ўсіх засмучаецца і ўсім дапамагае, выступае ў максімальна абстрактнай праяве, якая без астатку пакрывае асобнага чалавека. І нават аднясенне яго нягод і смуткаў да вышэйшага суб'екта, перанясенне іх на яго – сам па сабе акт літасцівага суцяшэння – не ўяўляецца актам інтымна-перажываным і рэальна-спачувальным, бо не ўтрымлівае адцення разумення і раздзялення смутку, яго вырашэння, а нясе толькі бясконца староннні напамін аб тым, што чалавечы лёс у руках Усявышняга, пакідаючы ў цені пытанне аб надзеі чалавека і яго праве на свабоду, аб напружанасці і пакутлівасці выбару і самастойнасці дзеяння.

Стаўленне да Бога, прадстаўнікоў царквы, роднага бацькі – усё гэта наглядна разгортвае для Еўфрасінні ступені падначалення, якія з'яўляюцца адначасова ступенямі духоўнасці, у выніку чаго сама духоўнасць набывае выразны іерархічны выгляд. Прычым яе ўнутраная характарыстыка атрымлівае досыць яскравы адбітак жорсткай феадальна-саслоўнай арганізацыі соцыума, якая адпавядае сувязі ў патрыярхальнай сям'і з яе бясспрэчным, пабудаваным на павазе-страху, аўтарытэце бацькі.

Увогуле паўсюдна прысутнічае замкнёны ў сабе, самадастатковы прынцып патэрналізму. Пры гэтым выразна бачны перанос адносін унутры патрыярхальнай сям'і на больш высокія сферы жыцця, у тым ліку і духоўныя, што, вядома, зацямняла саму сутнасць новых духоўных сувязей і рэальнасцей (перш за ўсё вышэйшага ўзору), робячы іх сацыяльна-канкрэтызаванымі і жыццепадобнымі. Жорсткі аўтарытарызм, пануючы ў патрыярхальнай сям'і ў феадальным соцыуме, уладна ўрываўся ў вобласць, якая першапачаткова рэзка супрацьпастаўляла сябе канкрэтна-зямному. А таму Еўфрасіння і сябе ў сваім стаўленні да вышэйшага духоўнага аўтарытэту прама і натуральна пазначае ў тэрмінах дасканалай пакоры як «рабу божию», «яко восхоте, тако и сотвори на мне, рабе твоей» [Хрэстаматыя… 1959:73]. Цэласнае арганічна-ўнутранае прыняцце вышэйшага пачатку ў яго зыходнай дадзенасці і непарушнай магутнасці аказваецца даволі чужым рацыяналістычнай рэфлексіі, прыкметна пацесненай не толькі глыбокай верай, але таксама страхам перад праявамі абсалютнай усёмагутнасці.

«Страх божы» становіцца выразам і прыкметай ісціннай веры. Ступені падначалення як ступені духоўнасці паўстаюць адначасова і як ступені, унутрана структураваныя страхам. Так, уступаючы ў манастыр, Еўфрасіння кажа, выбіраючы паміж роднай сям'ёй і духоўным служэннем, аб страху перад сваім бацькам і страху перад Богам, беспярэчна схіляючыся пад уладу Бога як вышэйшую ўладу [Хрэстаматыя… 1958:72]. Таксама і само манаскае падзвіжніцкае жыццё, яго прызначэнне і сэнс ва ўнутрана суб'ектыўным плане для Еўфрасінні ў тым і складаюцца, каб «страх божий утвердити во сердцы своем» [Хрэстаматыя… 1959:72]. Прычым «страх» выступае не як нейкая метафізічная ўласцівасць і форма пазначэння феномена, вызначэнне сутнасці і магчымасцей якога вельмі цяжкае ў рамках, даступных для аўтара жыція ўяўленняў, вобразаў і паняццяў. Перш за ўсё маецца на ўвазе «страх» з яго цалкам вызначанай крыніцай, аб'ектам, страх у канкрэтнай праяве вышэйшай сілы, якой варта безумоўна падпарадкоўвацца і якую неабходна баяцца.

Жахлівасць з'яўляецца вытворным ад успрымання і адчування бязмежнасці сілы вышэйшага пачатку, якая бязмерна перавышае магчымасці дзеяння чалавека і ступень разумення ім існага, вынікам вырашэння канфліктнасці новага, нядаўна прапанаванага, проціпастаўлення бясконцага і канечнага ў тлумачэнні свету. Вынікі такога адчування амбівалентныя – абсалютная прыгнечанасць

суседнічае з абсалютнай прыніжанасцю, але разам з тым пачуццё арганічнай далучанасці да бязмежнага і згоды з ім здольнае прывесці да невядомага раней пашырэння межаў суб’ектыўнасці, садзейнічаць нараджэнню новых крыніц энергіі і жыццёва-духоўнай упэўненасці, узвышаць і адухаўляць усведамленнем сутнасці фундаментальнага пачатку быцця.

А таму «бойся Бога» ёсць пазначэнне сілы страху перад Богам у сваім больш або менш прамым выразе. Але гэта таксама прадугледжвае перанос і ператварэнне сілы страху перад Богам у сілу ўнутранага суб’ектыўнага абмежавання, што і павінна стаць гарантам унутранай і знешняй мяжы, падзяляючай дабро і зло. Аднак перш за ўсё «бойся Бога» – гэта выраз непахіснасці веры ў яго існаванне, вынікаючае з ўстойлівай згоды, адпаведнасці паміж быццёва-ўсеагульным і суб’ектыўна-індывідуальным, што толькі і абумоўлівае прыняцце чалавекам прапанаваных яму духоўна-маральных вымярэнняў і крытэрыяў жыцця. Пры гэтым божае заўсёды застаецца такім у сваёй вярхоўнай творча-рэгулятыўнай функцыі, і кожны знак і праява вышэйшай волі, любая яе ўказальная прыкмета нязменна суправаджаюцца «страхом и трепетом» [Хрэстаматыя… 1959:74], якія перажывае чалавек.

«Жыцію Еўфрасінні Полацкай» уласціва тыпова раннехрысціянская суровасць і жорсткасць ва ўяўленні і абмалёўцы вышэйшага, боскага пачатку. У жыціі таксама ў поўнай адпаведнасці з першапачатковым радыкалізмам вучэння ўтрымліваецца ідэя Бога як бацькі і абаронцы перш за ўсё ўбогіх і зняважаных. У гэтай ідэі перакідваецца мост паміж, здавалася б, найбольш падзеленымі сферамі і формамі быцця, спалучаецца вышэйшая магутнасць і абсалютная непахіснасць існавання (Бог) і крайняя, ніжняя вобласць і грань зямной, чалавечай рэальнасці, дзе адсутнічае якая-небудзь выразная дакладнасць і вызначанасць (убогасць). Такое злучэнне заклікана паказаць глыбокую сувязь розных пластоў быцця, але гэта ні ў якой меры не змяшчае магчымасці нівеліроўкі розных ступеняў быцця, а тым больш іх некаторага, няхай і парадаксальнага, унутранага сутнаснага атаясамлення. Існуе карэнны ўнутраны прынцып пабудовы і сцвярджэння ідэі і вобраза абсалютнай магутнасці і ўсеўладдзя, і менавіта ў адпаведнасці з гэтым прынцыпам азначэнне крайняй мяжы быцця, уцягнутага ў арбіту ўплыву, дазваляе з найбольшай відавочнасцю і прастатой дасягаць пастаўленай мэты. Так што адзначанае спалучэнне выяўляе не проста сацыяльны радыкалізм. Хоць нельга не ўлічваць і факт

адмысловай накіраванасці новай светапогляднай дактрыны да тых сацыяльных пластоў, якія ў меншай ступені былі культурна і сацыяльна звязаныя з укаранёнымі грамадскімі і духоўнымі формамі.

Адзін з нешматлікіх даволі разгорнутых фрагментаў «Жыція Еўфрасінні Полацкай» робіць выразны акцэнт на матыве абароны ўбогіх. Бачачы ў Богу ўсеагульнага «помощника и заступника и кормителя», аўтар тут жа пераводзіць гэтую ўсеагульнасць у рэальны план: «Ты бо еси: отец убогим, нагим одеяние, обидемым помощник, ненадеющимся надеяние» [Хрэстаматыя… 1959:75]. Гэты Хрыстовы, спачувальна літасцівы аспект боскай сілы, калі Бог з'яўляўся менавіта бацькам зняважаных, бедных, страціўшых надзею, а таксама – паказальная рыса адносна агульнага стану тагачаснага жыцця – адзіным абаронцам «нас с беззаконий нашими» [Хрэстаматыя… 1959:76], прысутнічае ў жыціі і атрымлівае пэўнае развіццё.

Тэма спачувальнасці і літасці нарастае ў жыціі паступова. Першапачаткова яна аказваецца прыцемненай суровай і замкнёнай у сабе самадастатковасцю вышэйшага суб'екта, у чым выяўляўся не толькі раннехрысціянскі каларыт, але таксама і пераважная апора на старазапаветную традыцыю з яе вобразам магутнага, жорстка беспярэчнага Бога. Аднак затым дамінуючая сітуацыя сцвярджэння страху перад вышэйшым пачаткам, неабходнасці беспярэчнага падначалення, што абумоўлівала сутнасць і скіраванасць падзвіжніцкага следавання Еўфрасінняй шляхам аскетычнага служэння, некалькі мякчэе. Усё часцей у характарыстыку Бога пачынаюць уплятацца азначэнні, гарманізуючыя старазапаветную прадпісальную суровасць і непахіснасць, азначэнні, якія набліжаюць яго да людзей, распавядаючы аб яго любові да чалавека, клопату аб ім, здольнасці несці дабро і бачыць у сэрцах людскіх [Хрэстаматыя… 1959:76].

Наогул тэма Хрыста, яго пакут і ідэя вышэйшага адкуплення, надзея на канчатковае выратаванне – усё, што звязана ў хрысціянстве з суцяшэннем, спагадай, унутранай апорай, – пачынае разгортвацца толькі ў канцы «Жыція Еўфрасінні Полацкай». І ў гэтым выявілася логіка раскрыцця самога зместу агіяграфічнага жанру. Толькі прайшоўшы ў адданым служэнні магчымыя ў зямным жыцці ступені ўзвышэння, Еўфрасінні даруецца права пакланіцца Труне Гасподняй, што і становіцца натуральным завяршэннем кола жыцця падзвіжніка на зямлі. У адпаведнасці з такой лініяй жыцця падзвіжніцы адбываецца і завяршальнае ўзмацненне ў жыціі ідэі спачувальнасці і надзеі, звязанай з вобразам Хрыста.

І ўжо сама Еўфрасіння, скончыўшы свае зямныя клопаты і стаўшы незгасальным знакам самаадданага служэння вышэйшым ідэальным мэтам, менавіта ў вобразе духоўным паўстала як «помощница обидемым, скорбящим утешением, нагим одеяние, больным посещение, просторище всем» [Хрэстаматыя… 1959:81]. Завяршальныя рысы агіяграфічнага вобраза Еўфрасінні якраз падкрэсліваюць тыпова Хрыстовы матыў суцяшэння і апоры засмучоным і зняважаным. І ўвогуле здольнасцю быць апорай людзям менавіта ў бядзе і смутку, сваёй накіраванасцю да пакрыўджаных, хрысціянства якраз і выяўляла універсальнасць сваёй гуманістычнай прыроды. Менавіта ў гэтым – сутнасць хрысціянскага гуманізму, асабліва бачнага, калі ўвага акцэнтуецца на ідэі і вобразе Хрыста.

Аднак у цэлым у «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» у вызначэнні вышэйшага суб’екта ў яго важнейшых праявах – выклікаючай страх усёмагутнай непахіснай істоты і чуйнай чалавечай спагады – відавочна дамінуе першае. А разам з тым пераважае і жорсткая падпарадкаванасць у адносінах чалавек – Бог, калі апошні аказваецца універсальным змесцішчам і органам чалавечых перажыванняў і дзеянняў, вышэйшым суб’ектам кожнага індывіда. Тым самым індывід паўстае толькі як раб Божы. А ад гэтага яшчэ пралягае нялёгкі шлях да важнай у хрысціянстве ідэі самагоднасці кожнага чалавека, ідэі духоўнай роўнасці ўсіх людзей перад асобай Бога, вышэйшай ацэньваючай інстанцыі. Прычым гэтая інстанцыя зусім не здымае з чалавека здольнасці ацэнкі сваіх думак і пачуццяў, а таксама свабоды дзеяння, патрабуючы, аднак, захавання запаведзяў, г. зн. патрабуючы адказнасці за свае ўчынкі. Акцэнт на «рабе Божьем» – прымета пачатковых этапаў сцвярджэння новай рэлігійнай дактрыны. Матыў «недостойной рабы» Божай вельмі настойліва гучыць у «Жыціі Еўфрасінні Полацкай», выступаючы сумарным выразам пачуцця абсалютнай падпарадкаванасці вышэйшаму пачатку і праявай поўнай адданасці, гранічна магчымай унутранай далучанасці да яго. Адносіны да Бога лёгка і зразумела перадаюцца ў звыклых для таго часу канкрэтна-сацыялагізаваных паняццях і ўяўленнях як адносіны раба і гаспадара, таго, хто падпарадкоўваецца, і таго, хто загадвае, нявартага і дасканалага, ніжэйшага і вышэйшага. Арганічна ўводзяцца таксама паняцці і вобразы патрыярхальнага ўкладу, побыту і адносін, ізноў-такі пабудаваныя на дысцыпліне і субардынацыі, у адпаведнасці з якімі ўсе людзі заклікаеныя ўскласці няволю падпарадкавання «на выя

своя», быць «овцами двора» Божага, якi кiруецца i ахоўваецца магутным «пастырем и дверником» [Хрэстаматыя… 1959:76].

Актыўнае выкарыстанне павеляваюча-падпарадкоўваючай сiтуацыi абумоўлена яе жыццёва-нагляднай змястоўнасцю, але ў той жа час гэта калiзiя даволi актыўна пераглядаецца i iнтэрпрэтуецца ў духоўна-маральным плане. Захоўваецца агульная канструкцыя надсуб'ектыўнай улады, але сам прынцып i гатоўнасць да падначалення вызваляюцца ад аголена-грубай жыццёвай залежнасцi i пакоры перад сiлай пануючых «беззаконняў нашых» i выступаюць як неабходнасць i адкрытасць падначаленню вышэйшай духоўна-маральнай iнстанцыi.

Вядома, усякая сiтуацыя вышэйшае – нiжэйшае, хай i духоўнага парадку, ёсць фiксацыя адносiн нераўнапраўя. Аднак яно можа быць зыходна замацаваным i статычна непарушным або зыходна дадзеным, але з дынамiчнай разгорнутасцю ў будучыню i ўтрымоўваць магчымасць унутранага развiцця таго, што першапачаткова вызначалася як нiжэйшае. Гэта значыць, што прапанаваная iнтэрпрэтацыя сiтуацыi падначалення ў духоўна-маральным плане давала iндывiду магчымасць усведамлення сваёй недасканаласцi, сваёй аддаленасцi ад узору вышэйшай дасканаласцi i нараджэння гатоўнасцi iсцi па шляху пераадолення ўласнай абмежаванасцi, г. зн. сцвярджэнне наяўнасцi вышэйшага ўзору – а формай прыняцця гэтага факта выступаюць i «страх божы», i гатоўнасць да безумоўнага падначалення – становiцца перадумовай i праекцыяй духоўнага ўзвышэння чалавека.

I калi рэзка схематычна вышэйшая духоўная iнстанцыя паўстае ў жыццi ў вiдавочна наглядным заканчэннi патэнцый страху i лiтасцi, то ў цэлым яна абмалёўваецца як «двор» Божы, абсалютнае засяроджанне дабра i мiру, надзейна ахоўваемае «зброяй i забралам» Госпада. Духоўна-маральнае як такое паўстае ў жыццi як абсалютная нацэленасць на дабро, на чалавека, якi пакутуе, на яднанне i згоду, прычым гэтае яднанне здольна выявiцца выключна ў накiраванасцi да дабра, калi нi адзiн «не будет восхищен волком губителя дьявола» [Хрэстаматыя… 1959:76]. Уласна, гэта i ёсць галоўная маральная накiраванасць i пафас «Жыцiя Еўфрасiннi Полацкай». Наогул адзiнства i вызначанасць Бога ўсведамляюцца як адзiнства i вызначанасць дабра, супрацьлегласцю чаго выступае зло ў шматаблiчных праявах нянавiсцi, варожасцi, беззаконняў. Iдэя мiру i згоды, адзiнства ў дабры як нармальны стан жыцця i духу i рашучае непрыманне нянавiсцi i варожасцi вельмi выразна

і паслядоўна праводзіцца ў «Жыціі Еўфрасінні Полацкай». Настойліва падкрэсліваецца наяўнасць у гераіні ўсевідушчага прароцкага дару, здольнасці пранікаць у сутнасць рэчаў, бачыць іх сапраўдную прыроду, а таксама сцвярджаецца цалкам праўдзівая выверанасць яе погляду на існае, паводле якога рэальнасць павінна знаходзіцца ў міры і згодным адзінстве, а не ва ўзаемнай разлютаванасці змагаючыхся бакоў. «...Ни хотяше бо видети никого же которающаяся[1]: ни князя со князем, ни бояри с боярином, ни служанина служанином...» [Хрэстаматыя… 1959:78]. Ідэальным антыподам гэтай усеагульнай варожасці выступае адзінства духоўнай згоды. Еўфрасіння «всех хотяше имети, яко едину душу» [Хрэстаматыя… 1959:78].

Вось гэтае здабыццё адзінства ўсіх людзей у іх агульнай духоўнай згодзе выступае вышэйшай мэтай усіх намаганняў Еўфрасінні. Так, прыцягненне ў манастыр сястры, а затым пляменніцы аргументуецца Еўфрасінняй патрэбай «научиться грамоте»; навучанне ж гэта выступае як вучэнне «о спасении души» [Хрэстаматыя… 1959:75], г. зн. далучэння да царквы і Бога, а вынікам гэтага працэсу апынаецца духоўнае яднанне дзвюх сясцёр у іх імкненні да адданага служэння вышэйшаму ўзору. «И тако бяше видети, як едина душа во двою телесу» [Хрэстаматыя… 1959:76].

Імкненне спрыяць духоўна-маральнаму аб’яднанню людзей, сцвярджэнне стану адухоўленасці ўсіх, прынцыпу адзінства ў духу-дабры падтрымлівала і асветніцкую дзейнасць Еўфрасінні, яе працу па перапісцы кніг. Еўфрасіння пасялілася ў келлі Сафійскага сабора «и нача книгы писати своими руками» [Хрэстаматыя… 1959:73]. Вядома, ідэя ведаў і асветы, любоў да кнігі былі ў Сярэднявеччы не чым іншым, як ідэяй спасцігання вышэйшай мудрасці, перш за ўсё Бібліі і натхнёных ёю твораў тэалагічнага характару.

У жыціі падкрэсліваецца, што Еўфрасіння ўжо з ранніх гадоў любіла вучыцца. Яе любоў да вучэння і ведаў выступае адначасова і як вытворнае ад любві да Бога, і як шлях унутранага ўдасканалення, дасягнення ідэалу. Сцвярджаючы ідэю самаадданага духоўнага служэння ў зямным жыцці і ўспамінаючы словы Хрыста, сказаныя апосталам: «Не носите с собою ничто же, токмо жезл един!» – Еўфрасіння кажа, што ў яе нічога няма, акрамя слова

[1] У стане варожасці.

Божага і кніг. Зразумела, універсальнай духоўнай апорай падзвіжніцы выступае Бог. «И еще же за все имение имею книги сея. Ими же утешает ми ся душа и сердце веселится» [Хрэстаматыя… 1959:75]. Шлях дасягнення ідэалу аказваецца неадрыўным ад Божага слова і ведаў, захаваных у кнігах Святога Пісання.

Таму праўдзівае слова, веды ёсць найперш веданне аб Богу, і кніжнік – гэта пасрэднік паміж ужо далучанымі да гэтых ведаў і тымі, каму яшчэ не адкрыўся вышэйшы сэнс. Таму перапіска і распаўсюджванне кніг – адна з важнейшых богапрыемных місій чалавека. Гэта і складае сэнс дзейнасці Еўфрасінні Полацкай па перапісванні кніг. З адзначанага пункту гледжання сам рух да ідэалу і тым самым унутранае развіццё і ўдасканаленне чалавека магчымыя толькі праз спасціганне сутнасці Божага слова, ведаў, кнігі. Непарыўна звязваюцца, такім чынам, дасягненне ідэалу, унутранае развіццё-ўдасканаленне і кніга, кніжнасць, якая з’яўляецца, зразумела, хрысціянскай кніжнасцю.

І, вядома, найбольш яркім увасабленнем духоўнага яднання выступае апісанне ў жыцці ўсеагульнага свята адкрыцця царквы Святога Спаса. Само паняцце святочнасці тлумачыцца як адзінства ў царкве, у далучанасці да Бога, як рэалізацыя вышэйшага прынцыпу духоўна-маральнага яднання ўсіх людзей. Будаўніцтва царквы апісваецца ў жыцці як важнейшая святая дзея Еўфрасінні, а яго завяршэнне – як усеагульнае свята. «Видевши церковь совершенную, возрадавася душею» Еўфрасіння. «И бысть священие и велиа радость всем крестьянам. И собращась князи и силнии мужи, черноризици и черноризци, и простие людие. И бысть радость велиа. И праздноваша дни мнози» [Хрэстаматыя… 1959:71].

Гэтая важнейшая кульмінацыйная падзея жыцця, дзе суб’ектыўнае жаданне і імкненне Еўфрасінні ператвараюцца ў агульнае свята, свята далучэння ўсіх да царквы і Бога, а тым самым і свята іх духоўнага аб’яднання. У рамках ідэалогіі хрысціянства і пафасу жыцця імкненне падзвіжніцы аказваецца той дзейснай сілай, якая садзейнічае наступнаму далучэнню іншых да Бога. У гэтых ідэалагічных рамках усведамляецца і сцвярджаецца само разуменне і адчуванне свята і святочнасці як агульнай, вялікай радасці ўсіх, радасці яднання з Богам, усталявання пасрэдніцтва (царква) паміж ім і чалавечай супольнасцю.

Індывідуальнае імкненне падзвіжніцы ў дадзеным выпадку ёсць форма і спосаб уздзеяння на людское агульнае. Нараўне з гэтым у жыцці ёсць тэндэнцыя прадставіць індывідуальнае (бо яно

ёсць узор) як найболей поўнае выражэнне памкненняў і патэнцый, схаваных у чалавечай супольнасці, што, вядома, абумоўлена ідэалагічнай павучальнасцю, якая ляжыць у аснове агіяграфічнага жанру і пранізвае яго канкрэтныя ўзоры. Сама ж роля і значэнне выключнай індывідуальнасці – у дадзеным выпадку Еўфрасінні Полацкай – ацэньваецца вельмі высока як роля выбітнага носьбіта святла, адухоўленасці, асветы. «Еуфросиниа – неопарный орел, попаривши от Запада и до Востока, яко луна солнечная, просветивши всю землю полоцкую» [Хрэстаматыя… 1959:81].

У хрысціянстве цэнтральнай духоўна-псіхалагічнай калізіяй выступаюць адносіны Бога і чалавека, чалавека да Бога, якія ёсць абсалютна універсальная сапраўдная рэальнасць. І адносіны чалавека і Бога паўстаюць як адносіны індывідуальнага, асобасна-чалавечага і ўсеагульна-быццёвага. Зразумела, што на першы план высоўваецца універсальнае агульнае (боскае), і на яго павінен пастаянна арыентавацца чалавек. У рэчышчы такіх адносін (як агульнага і індывідуальнага) асноўным імкненнем індывіда выступае ўзгадненне самога сябе, свайго мыслення і пачуццяў, свайго жыцця і сваіх памкненняў з абсалютна ідэальным, усеагульна-быццёвым. І рух па гэтым шляху, асаблівая інтэнсіўнасць і паўната аддачы сябе гэтай задачы-мэты вызначаюць і сутнасць, і крытэрыі ацэнкі чалавека.

Такія патрабаванні распаўсюджваюцца таксама на чалавечую супольнасць. У «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» стаўленне чалавека да людской супольнасці і яго абавязкі перад ёю ізноў-такі звязаныя з задачамі далучэння яе да Бога, вышэйшай духоўнай рэальнасці. У гэтым бачыцца гарантыя неўміручасці аднаго і ўсіх разам і адначасова знак магутнасці чалавечай супольнасці. Тым самым у сістэме ідэйных канструкцый жыція праводзіцца адрозненне паміж агульным боскім і агульным людскім, з чаго вынікае, што абавязкі чалавека перад Богам – гэта адначасова яго абавязкі перад людзьмі.

І прадстаўленае ў жыціі разуменне свята як усеагульнага духоўнага яднання ёсць спроба зацвердзіць той факт, што толькі пільнаванне боскага, яго патрабаванняў (што з’яўляецца запаведдзю, неабходнай умовай індывідуальнага чалавечага быцця) выступае адначасова і формай сувязі з чалавечай супольнасцю, а разам з тым і шляхам, сродкам далучэння агульнага людскога да агульнага боскага і тым самым адухаўленнем чалавечай супольнасці, сцвярджэннем і ўслаўленнем яе. У «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» гаворка ідзе аб канкрэтнай людской супольнасці, духоў-

на-культурнае адзінства і вызначанасць якой выразна ўсведамляюцца. Гэта – Полацкая зямля. І услаўленне ў жыціі Полацкай зямлі і горада Полацка: «А мы же хвалим блажен еси ты граде Полоцкий... Блажены людие, живушии в нем!» [Хрэстаматыя… 1959:81] – адзначана высокай адухоўленасцю патрыятычнага пачуцця.

Накрэсленне ў жыціі ідэальнага ўзору – і пасродкам больш або менш прамога пазначэння яго сутнасна-ствараючых сіл, і шляхам раскрыцця водбліску, адлюстравання яго святла і волі ў справах праведнага служэння Еўфрасінні – сцвярджала наяўнасць фундаментальных падстаў самой магчымасці новага духоўна-маральнага існавання чалавека. Асноўная размежавальная рыса ў рэалізацыі памкненняў індывіда і яго дзейнага пачатку якраз вызначалася арыентацыяй на вышэйшую ідэальную рэальнасць, якая засноўваецца на аб'ядноўваючых людзей патэнцыях дабра, спачувальнасці, літасці і неабходна прадугледжвае выразнае ўсведамленне іх карэннай супрацьлегласці жорсткасці і нянавісці ўзаемнага раз'яднання, якое прадуцыруецца злом.

Выразна даволі рэзкае размежаванне дабра і зла ў агульнай карціне быцця, якое выступае натуральным для хрысціянскай дактрыны сцвярджэннем прынцыповай несумяшчальнасці боскага і д'ябальскага. Прычым акцэнтаванне на іх абсалютнай супрацьлегласці якраз узгадняецца з рашуча наступальным, без долі непраціўлення духам вучэння, з разуменнем характару адносін адзначаных пачаткаў як пастаяннай барацьбы на зямлі і ў душы чалавека, барацьбы, у якой цёмнае, д'ябальскае паўстае як «супротивник», з якім варта нястомна ваяваць, спадзеючыся на дараваную Богам «силу и победу» [Хрэстаматыя… 1959:81].

Прычым, калі дабро выступае ў сваёй прамой і зразумелай відавочнасці праявы, празрыстай аднастайнасці і адзінстве сваёй прыроды, якая лёгка знаходзіць адпаведнасць і выражэнне ў прынцыпе справядлівасці і падтрымкі чалавека, несумяшчальных з яго зневажэннем і прыгнечаннем, то зло асацыіруецца з крывадушнасцю і хітрасцю, ёсць «вражие проныръство» [Хрэстаматыя… 1959:81], якое прыкладвае розныя намаганні для падначалення і заняволення чалавека.

Наогул ідэя прастаты і адзінства дабра-ісціны і множнасці спараджэнняў і праяў зла мае глыбокія карані ў візантыйскай праваслаўнай дагматыцы, роўна заклапочанай ад самых сваіх вытокаў як сцвярджэннем прынцыпу духоўнага адзінства свету, так

і спробамі даць пераканаўчае, пацвярджаючае наяўнасць быцця Бога тлумачэнне прыроды і існавання зла.

У «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» прысутнічае адлюстраванне гэтай ідэі – і як сцвярджэнне прастаты і сутнаснага адзінства дабра, яго нязменнай прыроды, і як усведамленне асаблівай сілы і хітрасці, якія праяўляюцца пад рознымі абалонкамі зла. Прычым указанне на варожае «пронырство» цёмнага пачатку, які хавае яго асаблівую, неабмежаваную ў магчымых сродках і формах, актыўнасць, звязана ў жыціі са спробамі яго агульнага быццёвага пазначэння як супрацьлегласці дабра, а таксама ў немалой ступені мае мэту акрэсліць у знешне наглядной форме тыя ўнутраныя перашкоды, якія чалавек павінен пераадолець падчас свайго духоўна-маральнага развіцця, далучэння да вышэйшага ідэальнага ўзору.

Рэзкае проціпастаўленне дабра і зла, тэндэнцыя да правядзення выразнай раз'яднаўчай лініі паміж імі дыктаваліся патрэбамі іх карэннага сутнаснага азначэння, былі неабходным вызначэннем той мяжы, перасячэнне якой ёсць пераход з аднаго свету ў іншы. Гэтая тэндэнцыя абмежавальнасці, па сутнасці, ёсць тэндэнцыя забароны, своеасаблівае трансфармаванне старога табу, і адыгрывае выключна важную ролю ў структураванні вызначанага тыпу паводзін і мыслення. Па сутнасці, прырода і характар абмежавальнасці вызначаюць і форму, і змест будучага дзеяння, паводзін, а тым самым і вобраз жыцця наогул.

У «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» прынцып абмежавання атрымлівае сваё пераважнае выражэнне ў своеасаблівай форме, абумоўленай патрэбамі раскрыцця сэнсу падзвіжніцкага служэння, што высоўвае на першы план пазіцыю аскетызму. Вядома, такая пазіцыя ўяўляе сабой крайнюю, гранічна магчымую праяву тэндэнцыі абмежавальнасці, але менавіта яна з найбольшай ступенню вызначанасці перадае саму сутнасць прынцыпу. Рэзкасць і крайнасць яго праявы з'яўляецца натуральным патрабаваннем у дачыненні да паводзін і светаадчування манастырскага асяроддзя.

Сам жа гэты прынцып з'яўляецца адным з важнейшых у хрысціянскай этыцы. Спектр яго забараняльных «не» вызначае непахіснасць самой сферы духоўна-маральнага. Ды і наогул сутнасць той або іншай этычнай дактрыны асабліва ярка адлюстроўваецца ў характары абмежавальнага прынцыпу, які накладаецца ёю (як вытворнага вядучай каштоўнаснай арыентаванасці дактрыны), а таксама ў ступені універсальнасці (распаўсюджанні прымянення, прэтэнзій) гэтага прынцыпу.

У жыцці сама скіраванасць, напрыклад, тых павучанняў, якія даюцца гераіняй «сестрам своим», сваёй мэтай і цэнтрам мае сцвярджэнне стрыманасці, крайняга абмежавання ў магчымых імпульсіўных праявах чалавечай натуры, і па сутнасці ёсць патрабаванне строгай духоўнай дысцыпліны, прычым пераважна агульнафармальнага характару (цярпенне, устрыманне, паслухмянства, пакора), якое толькі зрэдку нясе канкрэтную змястоўную маральную або духоўную абазначанасць («любовь без лицемерия», «мало вещати, а много разумети» [Хрэстаматыя… 1959:78]).

Сама пазіцыя аскетызму як спецыфічнай формы асабліва праведнага жыцця (якая, па сутнасці, ёсць трываласць намаганняў па далучэнні да вышэйшага, трываласць ажыццяўлення і пацвярджэння сувязі з ім, што і складае сэнс і праяву падзвіжніцкага служэння) з'яўляецца, вядома, максімальна магчымым, на грані парыву з цялесным, сцвярджэннем абсалютнага прыярытэту духоўнага, г. зн. сутнасці, прынцыпу.

Па-за прынцыпам няма пазіцыі, па-за прынцыпам няма і нормы. Далучэнне да духоўнасці (унутранае развіццё-ўдасканаленне) паўстае пераадоленнем цялеснага, матэрыяльнага, намаганнем над ім, а ў цэлым пераадоленнем коснасці і нерухомасці. Як крайняя форма абмежавальнасці аскетызм з'яўляецца выразам вернасці ідэальнаму прынцыпу і тым самым спецыфічным арганізуючым пачаткам суб'ектыўнага духоўнага свету, псіхікі, актыўным утваральным ферментам унутранай устойлівасці і мужнасці.

Складаецца сістэма (і іерархія) ацэнкавых уяўленняў, якая засноўваецца на абсалютным прыярытэце духоўнасці, ідэальнасці. І гэта становіцца неабходнай перадумовай і гарантыяй сапраўдна маральнага рашэння калізій выбару, якія маюць быць. Бо сама сітуацыя выбару, прапанаваная індывіду, будуецца як выбар паміж духоўным, маральным і цялесным, рэальным. А таму аддаванне перавагі духоўнасці – гэта выбар на карысць маральнасці. І ў цэлым праблема выбару ў прапанаванай сістэме арыентацыі паўстае як выбар паміж духоўным і цялесным, маральным (людскім) і матэрыяльнасцю карысці, выгады.

І калі аскетызм ёсць максімальна магчымае ў свецкім жыцці пільнаванне абмежавальнага прынцыпу, а таксама выражэнне максімальна дапушчальнай (у тэндэнцыі да абсалютнага) формы ажыццяўлення пазіцыі служэння вышэйшай духоўнасці, то зразумела, што гэта ёсць ідэальны ўзор адданага служэння і адначасова сцвярджэнне неабходнасці руху да ідэалу, і доказ

магчымасці дасягнення высокіх ступеняў на шляху набліжэння да яго.

Тым самым аскетызм паўстае як феномен чыстай духоўнай творчасці. Зразумела, што гэта ўжо не ўзровень маралі – як узровень свецкіх паводзін, а быццё за межамі свецкага ў імя доказу магчымасці высокіх ступеняў дасканаласці. Тым не менш прынцыпы абмежавальнасці прапанаваных норм з'яўляецца агульным аб'яднаўчым звяном як пазіцыі аскетызму, так і свецкага, рэальнага жыцця, і пільнаванне яго абумоўлівае маральныя паводзіны індывіда. Адрозненне выяўляецца толькі ў ступені ўспрымання абмежавальнага прынцыпу. У адным выпадку яго дзеянне пагружана ў рэальнасць чалавечых адносін, у іншым жа пільнаванне яго складае сэнс падзвіжніцкага існавання.

У «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» з пазіцыяй аскетызму звязваецца адмысловая місія праведніцы ў свеце – несці ў яго святло духоўнасці, змяняць гэты свет, г. зн. прылучаць яго да Бога, да вышэйшай рэальнасці. Неабходна падкрэсліць, што гэтая асобнасць-выключнасць падзвіжніцкага служэння Еўфрасінні не нясе сэнсу духоўна-элітарнага ўзвышэння (якое заўсёды, у любой форме засноўваецца на няроўнасці, сцвярджае і ўмацоўвае яго, ёсць выток паблажліва-патэрналісцкіх адносін да «іншых», да «нізу», а значыць, і праява тэндэнцыі іх прыгнечання), а ўяўляе сабой выпуклае, перабольшана нагляднае адлюстраванне таго, што вынікае з нормы, звычайнага. Гэта не мае нічога агульнага з узніклай ва ўлонні рамантызму і эгаістычнага аўтарытарызму выключнасцю «абранага» з яго супрацьпастаўленасцю натоўпу, масе, што ўяўляла сабой пазнейшы здабытак (пераважна нямецкі) пачатку XIX ст.

Выразна выяўлены ў «Жыціі Еўфрасінні Полацкай» тыповы для хрысціянства пафас услаўлення сіратлівых і ўбогіх – гэта не проста і не толькі сацыяльна-эгалітарысцкая патэнцыя і патрэба, але таксама і, магчыма, перш за ўсё тэндэнцыя духоўнай роўнасці, тэндэнцыя ўсеагульнасці індывідуальнай духоўнай суверэннасці. Бо каштоўнасць чалавека не залежыць ад яго месца ў сацыяльнай іерархіі, чалавек – каштоўнасць і мэта ў сабе. Ідэя ж і прынцып выключнасці, элітарнасці, лідэрства – гэта спроба ацаніць чалавека ў залежнасці ад таго месца, якое ён займае ў грамадстве. Гэта – цалкам сацыяльны утылітарызм і прагматызм ацэнкі і разумення індывіда, выраз карпаратыўнасці, саслоўнасці феадальнага Сярэднявечча, а пазней, у дэмакратычную эпоху, погляд на яго скрозь прызму меркантыльнасці, капіталу. Аднак крытэрыі і памкненні, якія

зацвярджаюцца хрысціянствам, не месцяцца ў рамкі канкрэтна-сацыяльнага прагматызму. Сутнасць гэтых крытэрыяў у тым, што яны не прыстасоўваюць чалавека да сацыяльнага асяроддзя, а выводзяць яго за межы пэўнага знаходжання на бязмежныя прасторы духоўна-маральнага быцця. І асаблівая ўвага да сіратлівых і ўбогіх – гэта праява асаблівай зацікаўленасці ў звычайным, простым, гэта ўвага да ўсіх людзей, кожнага, гэта вера і надзея на іх развіццё і ўдасканаленне, заклад іх узвышэння.

Сцвярджэнне хрысціянствам такой сутнасна-каштоўнаснай трактоўкі і карціны рэальнасці, якія палягаюць на дуалізме супрацьпастаўленасці вышэйшага, духоўнага, боскага і ніжэйшага, рэальнага, зямнога, было адначасова проціпастаўленнем дабра і зла. Рэзкае размежаванне дабра і зла якраз і прадугледжвае адмысловае значэнне і ролю забароны, якая фіксуе сутнасна-цэласную прыроду маральнага феномена, яго аднастайна непарушную якасную вызначанасць і наяўнасць выразнай мяжы, перасячэнне якой азначае выхад са сферы яго трывання.

Так і паняцце дабра крышталізавалася ў запаведзях абмежавальнага парадку, датычных чалавека ў яго стаўленні да іншых людзей, што было формай сцвярджэння суверэннасці індывіда, яго недатыкальнасці як такога. Маральным станавілася тое, што не прыгнечвае, не прыніжае, не знішчае чалавека – духоўна і фізічна, тое, што сцвярджае стаўленне індывіда да іншых, як да сябе.

Абмежавальнасць маральных норм – гэта не толькі абмежаванне дзеянняў суб’екта, накіраваных на знешняе, у адносінах да іншых, але найперш абмежавальнасць, арыентаваная на самога індывіда. «Не забі», «Не выкрадзі» і іншыя запаведзі – гэта закранае і датычыцца не толькі «іншага», але і самога сябе, бо злачынства ў адносінах да іншага ёсць таксама злачынства ў адносінах да самога сябе, ёсць духоўная шкода, распад уласнай чалавечай прыроды: бо духоўнасць адзіна аднастайная і знаходзіцца ва ўсіх людзях.

Вонкавае дзеянне нормы непарыўна звязана з унутраным яе дзеяннем і значэннем. Па-за гэтай сувяззю маральная норма не мела б адрознення ад першабытных міфалагічных забарон і абмежаванняў, аўтарытэт якіх быў заснаваны выключна на страху перад устойлівай, непахіснай сілай традыцыі і звычаю. У хрысціянстве ж абмежавальнасць вонкава-ўнутранага парадку злучаецца з належным, што ёсць, па сутнасці, адказнасць перад сабою і перад іншымі людзьмі.

Механічнае прытрымліванне нерэфлексаваных норм, неўсвядомлена імпульсіўнае ўпісванне малюнка сваіх дзеянняў у прапанаваныя і дазволеныя формы паводзін, як гэта ўласціва міфалагічнай калектывісцкай супольнай рэгуляцыі, змяняецца шчыра ўсвядомленым дзеяннем і памкненнем, заснаваным на ўнутрана адказным рашэнні, якое адпавядае ствараючай і развіваючай патэнцыі абмежавання, што і вызначае адзіна магчымае рэчышча жыцця і дзеянняў, дзе павінна панаваць аднастайнасць, якасная неадрознасць «я», «сябе» і «іншага», а гэта і ёсць умова ажыццяўлення маральна-духоўнай і маральна-жыццёвай суверэннасці і самагоднасці індывіда.

Універсалізм маральнасці і разглядае індывіда ў якасці такога суб'екта дзеянняў, які роўнанакіраваны, якасна аднастайны і ў адносінах да «сябе» і ў адносінах да «іншага». І з такой трывалай узаеманакіраванасці, узаемакарэляцыі памкненняў і дзеянняў і складаецца сутнасць маральнага ўчынку.

Абмежавальнасць сказваецца прымусовасцю, забаронай, але яе адрозненне ад ранейшай нарматыўна-нерэфлексаванай забароны ў тым, што месца старога, знешняга ў дачыненні да чалавека, прымусу займае намаганне над сабой, прымус суб'ектыўна-ўнутраны (хоць ён першапачаткова, ды і пазней даволі інтэнсіўна падтрымліваецца і ціскам, так сказаць, звонку – «страх Божы»). Гэтае намаганне, як сведчыць акрэсленая вышэй калізія маральнага выбару, павінна быць накіравана на абсалютную перавагу духоўнага, супрацьпастаўленага цялеснаму, зямному. Менавіта так крышталізуюцца і форма, і змест ініцыяванага ўнутранага стану, яго скіраванасць на рух, суб'ектыўнае развіццё і ўдасканаленне.

Наогул прымусовасць выступае неабходнай якасцю і ўласцівасцю ўсякай маральнай свядомасці. Аднак калі ў першапачатковых формах духоўна-псіхалагічнай рэгуляцыі цалкам дамінуючае значэнне мела жорсткая знешняя забараняльнасць, то змена акцэнту на імператыўнасць унутрана суб'ектыўнага плана зыходзіла з прынцыпу духоўнай самагоднасці і суверэннасці індывіда і сваёй вышэйшай мэтай высоўвала яго ўдасканаленне і ўзвышэнне. І калі менавіта абмежавальнасць аказваецца адзінай змястоўнай формай, успрыманне якой з'яўляецца здабыццём магчымасцей суб'ектыўнага развіцця, то адмысловае значэнне набываюць падставы і фактары, якія абумоўліваюць узыход на гэты шлях.

Такой першаснай падставай выступае наяўнасць вышэйшага ідэальна-маральнага ўзору, дадзенага хрысціянствам у ідэі Бога як абсалютнага ўвасаблення дабра, ісціны, дасканаласці. Наяўнасць такой вышэйшай духоўнай інстанцыі ўтварае як падмурак хрысціянскай маральнасці, так і першапачатковую перадумову, аснову і неабходнасць няўхільнага сцвярджэння новай маралі і новай маральнай пазіцыі індывіда.

Абсалютна бязмежнае – непарушны вечны ўзор, і ў гэтым стасунку яно не з'яўляецца ідэалам, а некаторай ніколі не дасягальнай чыста духоўнай рэальнасцю, трываннем-быццём. Ідэал жа патрабуе магчымасці руху, удасканалення, ён унутрана дынамічны, мабільны і пры гэтым валодае некаторымі рэальна спасцігальнымі вымярэннямі і асаблівасцямі. Ідэал, вядома, арыентаваны на вышэйшы ўзор, але разам з тым ён заклíканы звязаць з ім тыя сферы рэальнага быцця і жыцця чалавека, якія бясконца аддаленыя ад узору.

Дадзеная хрысціянствам у ідэі Бога ідэя абсалютнага дабра прадугледжвала (і патрабавала) поўнага цэласна духоўнага прыняцця такой ідэі. І гэта было інстанцыяй не розуму, рацыянальнасці, а больш глыбінных якасцей і ўласцівасцей духоўнасці і яе патрэб. Абсалютнае не толькі не выводнае з рэальнасці, але ў прынцыпе адрознае ад яе, процілеглае ёй. Тым не менш нарадзілася і аформілася патрэба ў існаванні такой абсалютнай духоўнасці, і абапіралася яна на веру. Толькі вера ў існаванне вышэйшага абсалютнага пачатку здольна была абсалютна структураваць карціну быцця, спарадзіць адчуванне стабільнасці жыцця, даць чалавеку непахісную духоўную апору.

Выказаная і зацверджаная хрысціянствам ідэя абсалютнага дабра была выяўлена як у форме запаведзяў абмежавальнага парадку, так і ў пазітыўным змесце прынцыпаў суверэннасці і недатыкальнасці чалавека (адносіны да «іншых», як да сабе), і больш усяго – у збавіцельнай ахвяры Хрыста, што па сэнсе вучэння ёсць найвялікшы ўсечалавечы акт дабра да людзей.

Вобраз Хрыста – гэта вышэйшае ўвасабленне велічы дабра як дзеі. У гэтым акце адбываецца выхад за сваю цялесную абалонку, пераадоленне яе, што адначасова азначае пераадоленне абмежаванасці рэальнай эгаістычнай замкнёнасці і шлях да яднання з іншымі людзьмі. Яднанне ў дабры аказваецца асаблівай, вышэйшай формай людскога яднання, яднання іх як духоўных, маральных істот. І вельмі паказальна, што ў «Жыціі Еўфрасінні Полацкай»

ідэя аб’яднаўчай сілы дабра (у супрацьлегласць разбуральнасці зла) займае выключнае месца сярод каштоўнасцей, якія зацвярджаюцца аўтарам.

Прыняцце абсалютнага, і найперш у ідэі дабра, было для індывіда прыняццем цалкам новай сітуацыі, якая спасцігалася ў наяўнасці бязмежна ідэальнага і надзвычай малога (рэальнага і канечнага) і іх несувымернасці. Гэта было і адчуваннем бясконцай адлегласці паміж імі і ўсведамленнем крайняй аддаленасці чалавека ад абсалютна дасканалага ў сабе феномена. Але ў тым і была магутная прыміраючая сіла ідэі абсалютнага дабра, што яна схіляла да ўсталявання шляхоў і сродкаў змякчэння і пераадолення крайняй несувымернасці пазначаных полюсаў.

Прыняцце факта іх абсалютнай несувымернасці вяло да ўсведамлення недасканаласці і грэшнасці чалавека, што спараджала пачуццё віны за ўласную недасканаласць. Вінаватасць як глыбока інтымнае, унутрана скіраванае пачуццё зараджалася пад уздзеяннем ідэі ўсеагульнага дабра, і менавіта гэтая ідэя накіроўвала да гарманічнага стваральнага вырашэння наяўнай напружанасці. Тым самым вызначалася магчымасць і пазіцыя «засваення» чалавекам прапанаванай яму светапоглядна-маральнай калізіі, памкненне да пачатку руху па шляху пераадолення зыходнай процiпастаўленасці і несумяшчальнасці.

І тут магчымасць толькі адна – пераадоленне недасканаласці і рух па ступенях удасканалення, а такімі прамежкавымі ступенямі паміж крайнімі полюсамі выступае ідэал (і ідэалы), з’яўляючыся вяхой у руху ад недасканаласці да некаторай ступені ўдасканалення. Падзвіжнікі, як Еўфрасіння Полацкая, – гэта і ёсць людзі, якія ажыццявілі ў міру высокую ступень ўдасканалення.

Віна і імкненне да збаўлення ад яе азначаюць сабой афармленне ўнутраных суб’ектыўных перадумоў і фактараў прыняцця абмежавальнасці прапанаваных маральна-духоўных норм. Іх арганічнае ўспрыманне ёсць адначасова гатоўнасць да ўнутраных намаганняў, азначае здабыццё ступені адказнасці (перад сабой і светам, іншымі людзьмі) і абавязанасці, заснаваных на ідэі дабра памкненняў і дзеянняў. І менавіта такое ўспрыманне абмежавальнасці, якое злучаецца з адказнасцю як унутраным прынцыпам існавання індывіда, сведчыць аб тым, што гэтыя нормы сталі адным са складнікаў духоўнага свету і жыццёвай пазіцыі індывіда.

Так нараджаецца ўнутраная абавязанасць – імператыўнасць. Чалавек абавязаны імкнуцца да ўзору, павінен пераадольваць

разрыў паміж рэальнасцю свайго існавання і вышэйшым ідэальным узорам. Чалавек закліканы да дабра і павінен ажыццяўляць гэта ў канкрэтных справах свайго жыцця. Абавязанасць непарыўна звязана з адказнасцю. Сама ж адказнасць ёсць адначасова вытворнае пачуццё натуральнай далучанасці чалавека да пэўнага парадку свету (што заснавана на прызнанні разумнасці гэтага парадку) і патрабуе неабходнасці і абгрунтаванасці намаганняў чалавека па ажыццяўленні гэтага парадку і ўласнага існавання ў адпаведнасці з агульнымі прынцыпамі і мэтамі быцця.

Вядома, спачатку абавязанасць у значнай ступені вымушаецца страхам перад Усявышнім. Гэта выразна выяўлена ў «Жыціі Еўфрасінні Полацкай», як і сцвярджэнне абсалютнай залежнасці «раба Божия» ад вярхоўнай інстанцыі. Літаральна сілай духоўнага прымусу цягнецца чалавек да ідэі абсалютнага дабра. Яго сувязь з ідэальнай рэальнасцю з самага пачатку ажыццяўляецца пасродкам веры; гэта сувязь эмацыйная, яна першасная і вельмі надзейная. Умацаванню такой сувязі спрыяла тэндэнцыя да анталагізацыі абсалютнай духоўнасці, вельмі выразнай на ранніх ступенях сцвярджэння хрысціянства (і асабліва выразная ў праваслаўі). Тэндэнцыя да быццёвага ўвасаблення духоўных сутнасцей знаходзіла адэкватныя кропкі судотыку з характэрнымі рысамі светаадчування сярэднявечнага чалавека, што спрыяла ўспрыманню новых каштоўнасцей. І калі спачатку пераважае боязь пераступіць мяжу і страх пакарання (у чым адчуваецца ўплыў міфалагічных забарон), то паступова ўзмацняецца пачуццё абавязку і адказнасці, афармленне ступені ўсвядомленага стаўлення да важнейшых каштоўнасцей быцця, звязанага з зразуметай і прынятай патрэбай захавання гэтых каштоўнасцей.

У сістэме хрысціянскіх уяўленняў важнейшай, абсалютнай каштоўнасцю выступае Бог – увасабленне вышэйшай ісціны-дабра-прыгажосці. У хрысціянскім маральным вучэнні важнейшай каштоўнасцю на зямлі з'яўляецца чалавек, але чалавек не ў рэальнасці яго канкрэтнага зямнога існавання, паглыбленасці ў цялеснасць і знаходжанні ў індывідуальнай адасобленасці, а чалавек як істота духоўная, якая ўсведамляе сваю другаснасць і выводнасць ад Бога, спасцігае сваю недасканаласць і імкнецца яе пераадолець, узвысіцца па ступенях удасканалення.

Доўгі час спатрэбіўся для выразнага ўсведамлення каштоўнасці чалавека як мэты ў сабе. Па меры ўзмацнення і крышталізацыі гэтага ўяўлення слабела неабходнасць у вышэйшай абсалютнай

рэальнасці. Але для гэтага павінны былі адбыцца карэнныя змены ў грамадска-палітычным і духоўным быцці. Такія змены адносяцца да эпохі крушэння феадалізму, калі тыпова сярэднявечная канструкцыя хрысціянскай маралі (вышэйшая ідэальная інстанцыя – недасканаласць чалавека) зменіцца яе свецкай інтэрпрэтацыяй. Аднак гэтай мяжы павінна было папярэднічаць трывалае ўмацаванне фундаментальных пачаткаў, падстаў універсальнай маральнасці. Іх сцвярджэнне і складала ўнутраны пафас і ідэйную скіраванасць «Жыція Еўфрасінні Полацкай».

4. Клімент Смаляціч

Ва ўмовах вечавой дэмакратыі адбывалася фарміраванне светапогляду другога выбітнага мысліцеля – мітрапаліта Клімента Смаляціча, які, як сведчыць летапіс, да прызначэння на кафедру быў манахам кляштара ў горадзе *Зарубе*, у Смаленскай зямлі, недалёка ад Оршы. У літаратурных крыніцах і ў народнай памяці захаваліся шматлікія сведчанні пра духоўныя багацці Смаленскай зямлі; тут, як і ў Полацку, вырашальнай палітычнай сілай было веча. На Смаленшчыне ў разгляданы перыяд існавала шмат школ, дзе вялося навучанне не толькі пачатковай грамаце, але і курсу навук, аб'яднанаму візантыйскай традыцыяй пад назвай «філасофія». У Смаленску месцілася бібліятэка, дзе да сярэдзіны XII ст. было сабрана каля 1000 кніг.

Старажытнарускія летапісы вельмі сціплыя на ацэнкі. Так, там амаль не сказана пра творы Іларыёна, але Клімента Смаляцічу і яго творчасці даецца вельмі ўзрушаная ацэнка. У Лаўрэнцьеўскім летапісе ёсць наступны запіс: «В тоже лето 6555 поставил Изяслав митрополитом Климента Смолятича везбь из Заруба, бе бо черноризец и схимник и бысть книжник и философ, такоже в русская земля не бя есть». Аднак з вялікага мноства твораў Клімента Смаляціча захавалася толькі «Послание писано Климентом митрополитом русским Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихъ». Самы старажытны з вядомых спісаў гэтага паслання быў знойдзены ў складанцы XV ст. бібліятэкі Кірыла-Белаазёрскага манастыра. Існуе некалькі выданняў гэтага помніка, а таксама шэраг прац, прысвечаных яму. Найбольш поўнай і аўтарытэтнай працай па творчасці Клімента Смаляціча з'яўляецца даследаванне Н. Нікольскага [Никольский 1892]. У гэтым выданні змешчаны таксама тэкст ліста, які намі выкарыстоўваецца.

Уяўляе цікавасць пытанне аб паходжанні мянушкі Клімента Смаляціча – «Філосаф». Як вядома, у Старажытнай Русі Філосафам (Любамудрам) звычайна звалі вельмі адукаванага чалавека, дасведчанага ў розных навуках, які прачытаў шмат кніг. Фактычна мянушка «Любамудр» была сінонімам мянушкі «Кніжнік». Аднак, як гэта досыць пераканаўча паказана Е. Галубінскім і Е. Э. Ганстрэмам, сэнсавы акцэнт слова «Філосаф» у адносінах да Клімента Смаляціча гэтым не вычэрпваецца. Згаданыя навукоўцы лічаць, што слова «Філосаф» у дачыненні да рускага мітрапаліта сведчыць аб наяўнасці адмысловага звання, якое паказвае на атрыманне вышэйшай адукацыі па візантыйскім узоры [Ганстрем 1970:25][1]. Мы не ведаем, дзе і як атрымаў Клімент вышэйшую адукацыю, але магчымасць атрымання яе – гэта важкі паказчык узроўню развіцця старажытнарускага грамадства. Дарэчы, выкарыстанне слова «філосаф» у падобным значэнні (адценні) можна сустрэць у «Маленні Данііла Заточніка» («не за мора хадзіў, не ад філосафа вучыўся»). Падобнае разуменне тэрміна можна знайсці і ў Кіева-Пячэрскім патэрыку.

Сваю гіпотэзу Е. Галубінскі і Е. Э. Ганстрэм падмацоўваюць арыгінальнай інтэрпрэтацыяй аднаго, на першы погляд дзіўнага, фрагмента помніка: «Помнишь пакы реченага тобою учителя Григория, его же в ответе рек и не стыжуся. Но не судя его хочу рещи не итьствуя. Григорий знал альфу не речу сто ни двести ни триста не им четыреста а виту также». Па меркаванні згаданых аўтараў, гэты фрагмент тэксту сведчыць аб знаёмстве Клімента Смаляціча са схедаграфіяй – граматычным разборам слоў [Голубинский 1904:49].

Веданне схедаграфіі – гэта не толькі сведчанне высокай адукаванасці Клімента Смаляціча, але і значны паказчык падрыхтаванасці сярэднявечнага беларускага грамадства да разважання аб рэчаіснасці, як на будзённым, так і на філасофскім узроўні. Бо схедаграфія ў канчатковым выніку дае навык аналізу моўных структур, магчымасць ператварэння мовы ў цэлым у аб’ект асэнсавання і вывучэння. Рэфлексія над мовай, разгляд яе не апасродкавана, а непасрэдна як абстрактнай мадэлі, магчымы толькі на досыць

[1] На наш погляд, вельмі спрэчным з’яўляецца меркаванне А. Ф. Замалеева і В. А. Зоца, якія надаюць мянушцы Клімента Смаляціча «Філосаф» значэнне «супрацоўнік хрысціянства, прыхільнік чужога для царквы светапогляду» [Замалеев, Зоц 1987:133].

высокім узроўні развіцця пісьмовай культуры і рацыянальнага мыслення, здольнага ўспрымаць слова само па сабе, як своеасаблівы адназначны тэрмін і канструяваць пасродкам яго мадэлі не толькі сэнсавымі асацыяцыямі, але і ўласна моўнымі заканамернасцямі. Мы зусім не схільныя прыпісваць Кліменту Смаляцічу здольнасць філасофстваваць па канонах і ідэалах Новага часу, сінкрэтызм слова, паняцця і вобраза быў характэрным і для яго, аднак некаторыя ўласцівасці рацыянальна-філасофскага спосабу адлюстравання рэчаіснасці выявіліся ў Клімента з дастатковай ступенню відавочнасці.

Так у чым жа вінаваціць мітрапаліта Клімента Смаляціча прэсвітэр Фама? Перш за ўсё ў імкненні да славы і сябелюбнасці: «А речеши ми, – піша Клімент Смаляціч Фаме, – философию пишеши, а то вельми криво пишии, а до оставь аз почитания писания от Омира и от Аристотеля, и от Платона, иже в эллинских мирах славиши бяше» [Никольский 1892:28]. Сябелюбнасць Клімента, па меркаванні прэсвітэра, выяўляецца ў яго імкненні да залішняй, згодна з аскетычнымі асновамі, любамудрасці. Падобны падыход выклікае ў Клімента Смаляціча рэзкае непрыманне. Ён зусім не лічыў шматведанне прыкметай сябелюбнасці і ганарыстасці, наадварот, ён паказвае, што любамудрасць ёсць найвялікшая дабрадзейнасць, якая годная не асуджэння, а ўхвалення. Выступаючы супраць аскетызму і дагматызму ў пазнанні, мітрапаліт жорстка высмейвае свайго апанента.

Адказваючы прэсвітэру Фаме, што ёсць сябелюбнасць, Клімент Смаляціч адзначае, што сябелюбнасць ёсць першым чынам імкненне да матэрыяльных выгод, а не да духоўнага пажытку. «Те суще славы хотях иже прилагают дом к дому и села к селу, изгои же, сябры и бърти ти пожни и диды же старано. От этого окоянный Климент зело свободен» [Никольский 1892:31]. Хрысціянская мараль, лічыць Клімент, не забараняе пошукаў сэнсу ў Святым Пісанні, наадварот, патрабуе яго дбайнага вывучэння, бо хрысціянін не можа быць невукам. Само манаскае жыццё, адрачэнне ад свету ёсць перадумова ачышчэння розуму з мэтай глыбейшага пранікнення ў сутнасць святых слоў. Клімент Смаляціч у сваіх развагах прытрымліваецца пункту гледжання тых хрысціянскіх пісьменнікаў, якія лічылі Біблію богададзенай энцыклапедыяй Універсуму, веды ў якой запісаны адмысловым сэнсавым кодам, а расшыфроўка гэтага кода і ёсць веданне пра свет. Веды Клімент параўноўвае з агнём, які, набраўшы дастатковую моц, ачышчае

золата і іншыя каштоўныя металы ад прымешкаў. Як агонь, калі разгараецца, становіцца ўсёмагутным, так і розум у выніку вучэння набывае здольнасць выяўляць праўдзівы сэнс Божых тэкстаў, ачышчаць вышэйшую мудрасць ад усяго вонкавага, выкліканага ўспрыманнем слова Божага недасканалым чалавечым розумам. Памайстэрску карыстаючыся хрысціянскай экзэгетыкай, Клімент Смаляціч на падставе біблейскіх і евангельскіх тэкстаў абгрунтоўвае свой галоўны тэзіс аб неабходнасці спалучэння ў манаскім жыцці маральнага ўдасканалення шляхам паслушэнства і ўстрымання ад цялесных жарсцяў з дбайным вывучэннем Святога Пісання з мэтай пазнання праз яго бачнага і нябачнага свету, дзеля максімальнага набліжэння да сэнсу Божага адкрыцця, запісанага Богам у трох вялікіх кнігах, якімі ў эпоху Сярэднявечча лічыліся Святое Пісанне, Прырода і Чалавек. «Расмотряй милый любимче, – павучае Клімент прэсвітэра Фаму, – расмотряти велит бог и разумети яко все состоит, содержится и поспевается силою божей» [Никольский 1892:37]. Прычым атрыманне такога роду ведаў Клімент не лічыць яшчэ за філасофію, разумеючы пад апошняй нешта больш высокае.

Ліст мітрапаліта Клімента Смаляціча да прэсвітэра Фамы каштоўны для нас тым, што ў гэтым тэксце ўпершыню ў гісторыі старажытнарускай культуры мы сустракаем адносна цэласнае разуменне прыроды і сутнасці пазнання. Прызнаючы неабходнасць рацыянальных ведаў і дбайнага духоўнага ўдасканалення, Клімент Смаляціч, нягледзячы на вузкасць дастасавання яго канцэпцыі, робіць у параўнанні з аскетычнай дагматыкай кіеўскіх манахаў значны крок наперад у трактоўцы разумовых здольнасцей чалавека. У «Пасланні... » няма згадак аб ірацыянальным пазнанні абсалюту, аб богавыбранасці праведнікаў, аб існаванні якой-небудзь наканаванай градацыі пазнавальных здольнасцей чалавека ў залежнасці ад яго становішча ў нябеснай і зямной іерархіі. Канцэпцыя Клімента Смаляціча надзяляе чалавека больш значнай роляй у бачным свеце, пашырае магчымасці розуму ў пазнанні таямніц быцця. У «Пасланні…» адметна вылучаюцца і глыбокія гуманістычныя і асветніцкія тэндэнцыі.

Арыентацыі, адзначаныя намі пры аналізе «Жыція Еўфрасінні Полацкай» і твораў Клімента Смаляціча, вызначаюць канву і яшчэ аднаго духоўнага помніка, створанага на Смаленскай зямлі, – «Житие и терпение преподобного отца нашего Аврамья, прославившегося в терпеньи мнозе, нового чюдотворца в святыя града

Смоленьска». Як і Еўфрасіння Полацкая, па версіі аўтара жыція, Аўрамій «вѣрну родителей рождься, бѣста и та в законѣ господни добрѣ живуща благочесно. Бъ же отець его всѣми чтим и любим от князя честь приемля, бѣ бо воистину отвсѣх опознан, яко и правдою украшен и многих в бедах помогая, милостив и тѣх к всѣм, к молитвѣ, ко церквам прилежа» [Старажытная беларуская літаратура 1990:66].

Падобна да Еўфрасінні, Аўрамій не паслухаўся ўгаворванняў бацькоў і замест жыцця добрапрыстойнага сем’яніна выбраў манаскае служэнне Богу. У гэты ж час у жыціі можна знайсці некаторыя паралелі, напрыклад з разгледжаным вышэй Кіева-Пячэрскім патэрыкам. Як і ў выпадку Феадосія Пячэрскага, пры нараджэнні Аўрамія яго лёс быў прадказаны прэсвітэрам пры дапамозе «сардэчных» вачэй і Божай міласці. Больш за тое, гэты помнік, створаны на Смаленскай зямлі, дазваляе прылічыць яго да агульнарускай традыцыі на той падставе, што ў якасці настаўнікаў, якія натхнілі Аўрамія на манаскі подзвіг, называюцца і знакаміты пячэрскі святы Антоній, і вучань яго Іларыён, а таксама Феадосій Пячэрскі, названы Архімандрытам усяе Русі.

Аднак у тых філасофскіх пазіцыях, на якія абапіраецца дадзены помнік, можна знайсці і істотныя адрозненні ад тых рэалій, якія згадваюцца ў Кіева-Пячэрскам патэрыку. Калі ў патэрыку пры аналізе шляху праведнікаў да новага анёльскага існавання асноўны націск рабіўся на так званы цёмны (ірацыянальны) шлях зразумення Боскага Абсалюту, то ў жыціі на першае месца выходзіць рацыянальнае ўдасканаленне асобы. Так, ужо ў юнацкія гады Аўрамій «трочаем Христовою благодатью в возраст смыслу пришедшу, родителя же его даста и книгам учити. Не бо унывааше, яко и прочая дѣтищу, но скорым прилежанием извыче, к сему же на игры с иными не исхожааше, но на божественное и церковное пѣние и почитание преже инѣх притекая, яко о сем родителема радоватеся а иным чюдитися такавому дѣтища разуму». У канчатковым жа выніку «Богодуховенныя же книгы и святых житиа почитая и как бы их житиа и труды и подвиг въсприяти, изменился свѣтлых риз и в худыя ся облече...»

У сваёй павазе да кнігі і тых ведаў, якія дае іх чытанне, аўтар ідзе яшчэ далей, калі абвяшчае ісціны, атрыманыя ад чытання кніг і пазнання навакольнага свету – адзіным шляхам да зразумення Боскай існасці. Ён параўноўвае святара з добрым пастухом «вся сведый паствы и когда на коей пажити ему пасти стадо, а не яко же не-

вежа, неведый паствы ... Тако всѣм есть ведомо невежам взимающим сан священьства. Тако же и корабельник и хитрии кормници вѣдуще путь и пристанище их, милости ожидаще от бога и подобна вѣтра а не противны бури и волнам морским, но с божьей помощью како ити нареченого града бес пакости и патопления». З пункту гледжання аўтара, Божая міласць выяўляецца як дапамога ў ажыццяўленні сапраўднай веды пра свет, але не можа быць падмацаваннем няведання і шляхам пераадолення непазбежнага і Богам дадзенага (буры, марскіх хваль і г. д.).

5. Філасофскія падставы творчасці Кірылы Тураўскага

Творчасць Кірылы Тураўскага з’яўляецца своеасаблівым сінтэзуючым вынікам. Яна акумулюе ў сабе ўсе тыя рэальныя дасягненні, тэндэнцыі і кірункі, якія былі выпрацаваныя за папярэднія 150 гадоў развіцця айчыннай філасофскай думкі. Пры дбайным і ўдумлівым аналізе ў яго творах можна знайсці не толькі элементы рацыяналізму заходнерускіх мысліцелей, але і відавочныя рэмінісцэнцыі «Слова аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна, а таксама супярэчную ім аскетэзу манаскага Кіева. У Кірылы Тураўскага ўсім гэтым элементам знаходзіцца сваё месца, а ў сукупнасці яны атрымліваюць дадатковае развіццё, узбагачаючы і дапаўняючы адзін аднаго. Вынікам гэтага шматграннага сінтэзу з’яўляецца першая ў гісторыі старажытнарускай філасофіі цэласна выяўленая вербалізаваная сістэма Сусвету, якая апісвае практычна ўвесь комплекс стасункаў паміж духам, матэрыяй і чалавекам, што вылучаліся сярэднявечным спосабам філасофствавання.

Як ужо адзначалася, старажытнаруская гісторыя практычна ніколі не пакідала пэўных дадзеных аб жыццёвым шляху таго або іншага мысліцеля; Кірыла Тураўскі не з’яўляецца выключэннем. Адзіным дакументам, паводле якога мы можам меркаваць аб фарміраванні яго светапогляду, з’яўляецца кароткі Пралог, дзе паведамляюцца некаторыя звесткі аб жыцці і характары творчасці мысліцеля; усё астатняе ёсць толькі пазнейшыя рацыянальныя рэканструкцыі, гістарычная каштоўнасць якіх адносная. З Пралогу мы даведваемся, што «Съй бе блаженный Кирил рождение и въспитание града Турова, в Рустей стране тако нарицаема, богату родителю сын. Но обаче не любляше богатьства, ни славы тленныа мира сего, но паче всего прилежаше божественных писаний, добре извыче святых книг учению. По времени же отшед в монастырь и бысть

мних. И паче всех Богови работаше, постом и бдением (варыянт: пеньем) удручая тело свое, сътвори себе чисто приателище Святому Духу… По сем блаженный, на болшая подвигы желая, в столп вшед, затворися и ту пребысть неколико время, постом и молитвами паче себе тружаяся. И многа божественаа писаниа изволи, славен бысть по всей стране той» (цыт. паводле: [Мельнікаў 2000:14–16], гл. таксама: [Никольский 1907:62–64]).

Мала што нам вядома і аб інтэлектуальным жыцці старажытнага Турава. Наяўныя аб гэтым звесткі часцей за ўсё маюць характар легенды. П. У. Уладзіміраў лічыць, што «Тураўскае княства ў другой палове XII стагоддзя стаяла на вяршыні культурнага жыцця; яно мела свайго князя, незалежнага ад Кіева, мела свайго біскупа, і было аддаленае ад турботных падзей удзельнай эпохі, якія ахапілі ўсход і поўдзень Старажытнай Русі. Тураўскія князі прымалі ўдзел у паходах кіеўскіх князёў, уступалі ў шлюбныя адносіны з Суздалем, хавалі сваіх блізкіх у Кіеве. Нягледзячы на лясную глухмень, у якой паляваў Уладзімір Манамах, у Тураве з’явілася і разумовае жыццё, чаму спрыяла сувязь з Кіевам і блізкасць Уладзіміра Валынскага. Тут у XII стагоддзі жыла грэчаская князёўна, якая была замужам за тураўскім князем. Быць можа, у грэкаў вучыўся Кірыла Тураўскі – пісьменнік і паэт у душы, добра знаёмы з перакладной, а быць можа, з арыгінальнай грэчаскай літаратурай» [Владимиров 1900:153].

«Словы» і «павучанні» Кірылы Тураўскага карысталіся вялікай папулярнасцю ў старажытнарускага чытача. Вядомы багаты лік спісаў гэтых твораў, якія змяшчаліся ў зборах рознага зместу: Апакаліпсісе, Скіцкім патэрыку, Пралозе з дадаткамі, Кормчай, Сінаксары, аднак часцей за ўсё творы Кірылы Тураўскага сустракаюцца ў Златаструі і Таржэственніку і змяшчаюцца побач з творамі Іаана Златавуста, Кірылы Іерусалімскага, Грыгорыя Багаслова, Епіфанія Кіпрскага. На светапогляд Кірылы Тураўскага моцны ўплыў аказалі анталагічныя пабудовы Псеўда-Дыянісія Арэапагіта і Іаана Дамаскіна, пры выкладзе і інтэрпрэтацыі іх поглядаў Кірыла Тураўскі вольна карыстаецца славянскай філасофскай тэрміналогіяй, створанай на аснове грэчаскай, па сваёй сутнасці і форме арыстоцелеўскай і платонаўскай.

Зыходнай асновай пабудовы свету ў Кірылы Тураўскага з’яўляецца іерархічная лесвіца стварэнняў нябеснага і зямнога свету, якая створана Богам і стаіць пад ім. Пры характарыстыцы нябеснай іерархіі, Бога і чалавека Кірыла актыўна карыстаецца

метафізікай святла, часта прыносячы ў ахвяру дагматычную дакладнасць прыгажосці і вобразнасці пабудовы тэксту. Так, анёлаў у адной з малітваў ён называе «пресветло предстоящими первоначальному свету огнеобразными светилами, которые круговращаются над миром соблазнов»[1]. Як і яго папярэднікі, Кірыла Тураўскі ўсяляк ухваляе крэатыўныя здольнасці Бога. Ён называе яго творцам вякоў, падаўцам скону, стваральнікам боскіх сіл, які стварыў час і гады, гадзінамі адмерыў дзень і ноч, тым, хто пачынае гады і часы вымярае, хто мае ўладу жыцця і смерці над усімі, што жывуць на зямлі. Такім чынам, Бог для Тураўскага ёсць першапрычына ўсяго, творца бачнага і нябачнага свету, першапачынальнік часу. У паўсталым свеце Бог з'яўляецца кіраўніком і суддзёй над усімі матэрыяльнымі і духоўнымі існасцямі.

У аналізе адносін Бога і чалавека Кірыла Тураўскі сінтэзуе ў сваёй сістэме два розныя падыходы, якія існавалі ў старажытнарускай грамадскай думцы да яго. Мы маем на ўвазе падыходы Іларыёна Кіеўскага і пячэрскіх манахаў. Калі першы рускі мітрапаліт пераважна акцэнтуе сваю ўвагу на чалавечым моманце Боскай Тройцы, то манаства, як вядома, наадварот, бачыла ў Богу нейкі абстрактны абсалют, цалкам вольны ад уплыву матэрыяльнага, які стаіць над светам на бясконцай вышыні. Роля чалавека палягае ў тым, каб максімальна прыпадобніцца гэтаму абсалюту, усяляк прыгнятаючы сваю першааснову.

Кірыла Тураўскі, які быў выгадаваны ў манаскім асяроддзі і здзяйсняў подзвігі, прыемныя Богу, натуральна не мог пазбегнуць уплываў аскетычнага светапогляду. Ён кажа пра тое, што пры паступленні ў кляштар чалавек павінен добра ўсведамляць тыя ахвяры, якія ён павінен будзе прынесці Богу, бо пастрыжэнне патрабуе поўнага растварэння, глыбокай нівеліроўкі ўласнага «Я» перад аўтарытэтам калектыўнага «Мы» кляштара: «Ты как свеча, – павучае Кірыла паслушніка, – волен себе до двери церкви, а потом не смотри, что и как с тобой сделают. Ты как одежда знай себя до тех пор, пока не возьмут тебя в руки, а потом не сожалей, если разорвут тебя на тряпки, имей же волю свою только до ворот монастыря, по принятию же всего отдает себя в послушание» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:39]. Манах сам

[1] Сачыненні Кірылы Тураўскага цытуюцца паводле выдання: [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:256].

павінен стаць ахвярай Богу, «принося вместо муки молитву, вместо масла слезы» [Тамсама 286].

У найбольш разгорнутым выглядзе месца і роля чалавека ў сістэме Універсуму і комплекс яго ўзаемастасункаў з Богам разглядаюцца ў прыпавесцях Кірылы Тураўскага. Адна з іх пабудаваная на грунце вядомага біблейскага сюжэта пра сляпога і кульгавага і прысвечаная тлумачэнню сутнасці Боскага прадбачання, пакарання і суда, а ў рэшце рэшт дае экзэгетычнае апісанне пабудовы свету, якое падаецца ў традыцыйнай для сярэднявечнага мыслення маральна-этычнай форме. У прыпавесці пад гаспадаром вінаграда Тураўскі разумее Бога, кульгавы – гэта цела чалавека, бо яно без душы хромае, сляпы ёсць чалавечая душа, вінаграднік – гэта рай, які атачае сцяна закону; у гэтай сцяне маецца ўваход, званы чалавечым розумам, праз які і адбываецца пазнанне Божай існасці. Гаспадар вертаграда, г. зн. Бог, усёмагутны і ўсёвідушчы, ад яго погляду не схаваць чалавечыя грахі, за якія заўсёды надыходзіць адплата, як у замагільным свеце для душы, так і падчас Страшнага суда для душы і цела разам. Такое пакаранне чакае ўсіх, хто не думае пра служэнне Богу, але думае аб задавальненні, аб задавальненні сваіх патрэб на гэтым свеце, клапоціцца аб целе і не падумвае аб адказе за свае справы і лічыць сваю душу за мітуслівы пар і вецер. У прыпавесці пра добрага цара і мудрага дарадчыка Кірыла Тураўскі разважае аб прыродзе чалавечай свядомасці. Ён уяўляе цела чалавека горадам, якім кіруе добры цар-розум. «Царь весьма добр, кроток, милостив», г. зн. што ён больш за ўсё клапоціцца аб целе, патурае сваім пачуццям, якія Кірыла называе жыхарамі гэтага горада. Аднак гэты цар неразумны ў тым, што не клапоціцца гэтак аб душы, не падумвае аб бясконцых муках для нечасцівых, якія жывуць тут, не рыхтуецца для будучага веку, для жыцця духоўнага і праведнага. Павіннымі ў гэтым з'яўляюцца сябры цара – жыццёвыя думкі, якія не даюць думаць аб смерці; толькі адзін мудры дарадчык стала нагадвае цару аб небяспеках, якімі пагражае яго бестурботнасць. І толькі начная мітрэнга і хваляванні, г. зн. хвароба чалавека, прымушаюць яго пакінуць зямныя клопаты і, бянтэжачы яго розум, заклікаюць узброіцца супраць небяспек. Пад гэтай зброяй Тураўскі разумее пост, малітву, слёзы, устрыманне і духоўную чысціню, паказваючы тым самым, што сапраўднае выратаванне чалавека ад злой матэрыяльнасці – гэта манастырскае жыццё і манаская мараль.

Аднак перамога над матэрыяльным пачаткам з'явілася непасільнай нават для такога спрактыкаванага манаха-праведніка, якім

быў Кірыла Тураўскі. І гэта выразна паказваюць яго малітвы, якія, па меркаванні мітрапаліта Яўгена, былі напісаныя ўжо ў самым канцы жыцця старажытнарускага мысліцеля. З іх відаць, што шматгадовае супрацьстаянне спакусам матэрыяльнага свету ў канчатковым выніку не дало рэальнага плёну. Кірыла Тураўскі паранейшаму пачуваецца грэшнікам, яго мучыць страх Божай кары, ён усведамляе неадпаведнасць сваёй існасці пастаўленым духоўным мэтам. «Я предстою обреченный делами моими, нахожусь в отчаянии и не имею перемен к лучшему, струны моей души послушны ветрам греха, я сбился с правого пути, ведущего в жизнь, и уклонился на стезю беззакония. И совесть моя меня осуждает и все люди порицают, в унынии я оканчиваю все дни жизни моей, очи сердца моего ослеплены, я запятнал свою душевную рану и все тело осквернил земными деяниями, непотребному блуду я отворил чувственные двери, непрерывно от юности и доныне я делал все злое непотребное и подобно неплодной смоковнице боюсь посечения, когда придет смертная секира и придаст меня на жертву огню неугасимому» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:219].

Прычынай такога стану душы Кірыла Тураўскі лічыць абцяжаранасць духу матэрыяй. «Мой розум прыгвожджаны да зямнога», – усклікае ён. Слабасць чалавечай прыроды не дазваляе пазбавіцца яму ад цяжару, які Кірыла па прыкладзе пячэрскіх айцоў заве д’ябальскім, персаніфікуючы матэрыю ў злы пачатак. Чалавек, створаны самаўладным, усё ж слабы, каб процістаяць матэрыі. «Ты не знаешь, немощь моей природы, что я слабее всякой паутины при богоугодных подвигах» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:46]. Так Кірыла Тураўскі нечакана, здавалася б, з цалкам процілеглага боку падыходзіць да падобнай з Іларыёнам думкі аб немагчымасці для чалавека цалкам абстрагавацца ад зямных запатрабаванняў, якія з’яўляюцца натуральнымі і ўплываюць на паводзіны і думкі чалавека.

Акрамя Бога і чалавека, Кірыла Тураўскі з пазіцыі дамаскінскай «Крыніцы веры» разглядае і іншыя існасці, якія складаюць іерархічную лесвіцу. Так, у малітвах ён згадвае аб розных прадстаўніках анёльскага чыну: анёлах і архангелах, херувімах і серафімах, сілах і ўладах, аб высокіх пачатках, аб дванаццаці легіёнах, якія размяшчаюцца вакол Божага пасаду і моляцца за ўвесь свет. Анёльскі чын у Тураўскага з’яўляецца нематэрыяльным пасрэднікам, прычым вобраз анёла ў яго блізкі не да дагматычнага, а да

апакрыфічнага; ён канкрэтна-пачуццёвы і нават у некаторай ступені персаніфікаваны, разглядаецца як рэальны, а не як ідэальны пасрэднік.

Аднак такі характар выявы хутчэй імпліцытны, чым экспліцытны, бо ў тэкстах Тураўскі выступае заўзятым абаронцам абстрактна-дагматычнага разумення сусветнай іерархіі. Ён перасцерагае ад літаральнага разумення людскасці Хрыста, лічачы, што па сваёй сутнасці ён усё роўна застаецца Богам. І калі Хрыстос завецца чалавекам, то не вобразам, а прыпавесцю, бо чалавек не мае ні воднага падабенства Божага. Такім жа сімвалам з’яўляецца і анёльскі вобраз манаха, які з-за сваёй матэрыяльнай прыроды стаць анёлам, па сутнасці, не можа, бо сапраўдныя анёлы належаць цалкам іншай субстанцыі – яны бесцялесныя, светлападобныя і якасна невымерныя. Кірыла Тураўскі з пазіцый усходняй патрыстыкі карэгіруе тэзіс кіеўскіх старцаў аб тым, што сапраўдны манах з’яўляецца анёлам, звяртаючы ўвагу на важны, з пункту гледжання тагачасных філасофскіх традыцый, момант несупадзення субстанцыі манаха і анёла. Гэтае якаснае адрозненне дазваляе казаць пра анёльскі стан не як пра рэальнае жыццё манаха, а як пра нейкі абстрактны ідэал, якога нельга дасягнуць, а можна толькі імкнуцца да яго. Што тычыцца Божага трыадзінства, то нават аб падабенстве яму не можа ісці размова; усе згадванні ў Пісанні на гэты конт ёсць толькі нейкі сімвал-загадка, які патрабуе расшыфроўкі, літаральнае ж яго разуменне прыводзіць да ерасі.

Гэтымі дагматычна абстрактнымі развагамі аб прыродзе Бога Кірыла Тураўскі не абмяжоўваецца. У «Слове аб расслабленым» дадзеная тэма атрымлівае некалькі нечаканы працяг. Нібы забыўшыся пра свае шматлікія схаластычныя развагі аб прыпадабненні чалавека вышэйшай духоўнай персоне, Кірыла загаварыў аб Богу «ў чалавечым аблічча», літасцівым да чалавека і выратавальніку. Так, на жальбы расслабленага, што няма чалавека, які кіне яго ў сажалку, Бог у гэтым Слове адказвае наступнае: «что ты говоришь человека не имам? Ради тебя я стал человеком ... пришел не для того, чтобы мне послужили, но да послужу тебя ради, будучи бесплотным, я облекся в плоть, чтобы исцелить душевные и телесные недуги всех ... Я стал человеком, чтобы обоготворить человека. Я создал всю тварь на работу тебе, небо, земля и луна служат тебе, и греет солнце со звездами и ночь освещает. Я один озеро жизни и вот возливаю на тебя реки и источники» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:86].

Бог ведае аб існаванні ўсякага чалавека, галоўнага свайго стварэння, для выгоды якога створаная ўся бачная прырода. І калі шлях чалавека да Бога цяжкі і да канца не пераадольны, то Бог асабіста спрычынены да ўсяго, што адбываецца ў свеце, не патрабуючы ніякіх лесвіц для свайго ўзыходжання; і ў гэтым таксама яго веліч. Гэты тэзіс, якому Кірыла Тураўскі надае форму прыпавесці, спрыяў разуменню Бога як выратавальніка і памагатага, набліжэнню яго ўяўлення пра Бога да канцэпцыі вышэйшага абсалюту мітрапаліта Іларыёна, да такога разумення, якое даступна не толькі абраным манахам-аскетам, але і шырокім народным масам.

Значнае месца ў творчасці Кірылы Тураўскага займаюць пытанні гнасеалогіі. Аднак, прызнаючы каштоўнасць ведаў, ён адначасова рэзка абмяжоўвае рамкі пазнання Універсуму. Кірыла Тураўскі ўсяляк прапагандуе мудрасць, заклікае дбайна чытаць і разумець Божыя кнігі: «Хорошо братие, – павучае ён, – и весьма полезно разуметь учение божественных писаний, ибо сие и душу соделывает целомудренную и наклоняет к научению ум и сердце, поощряет добродетели и всего человека делает расположенным к благодарности... Ибо сладок медов сот хорош сахар, но книжный разум лучше их обоих, он есть сокровище вечной жизни» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:101].

Але ўсё ж мудрасць носіць у Кірылы Тураўскага абсалютны характар, уяўляючы нейкую нерухомую ідэальную субстанцыю, якая павінна ўвайсці ў душу чалавека без усякіх змен. Здольнасцю ж да самастойных развag валодаюць толькі тыя, хто асвячоны знакам Святога Духа. Гэтым дарам, па меркаванні пісьменніка, валодаюць толькі прарокі і айцы царквы: «Для украшения праздника церковь требует великого учителя и мудрого проповедника, а мы нищи словом и мутны умом и не имеем огня Святого Духа на сложение душеполезных слов» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:159]. Тыя, хто не адзначаны Божым знакам, могуць толькі выкладаць прачытанае, бо ў «грешной душе не рождается ни дело доброе, ни слово полезное». Большасці людзей Кірыла Тураўскі наогул адмаўляе ў магчымасці разважаць, лічачы, што «утруждающий свой мутный ум и имеющий худой разум, не могущий по порядку изложить течение мысли подвергается насмешке, подобно слепому стрельцу, не могущему попасть в намеченную цель» [Тамсама 249].

Развагі аб Богу і Божых ісцінах, што прадпрымае чалавек, які не мае на гэта знаку, прыводзяць да ерасі, як гэта было з Арыем, які казаў не ад святых кніг, а ад розуму: «Ты окаянный и злостный говоришь то, что измышлено твоим сердцем, а не то, что Бог повелел написать пророкам и апостолам о своем сыне» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:159]. За самавольства ў веданні Бог пакараў Адама, бо гэта ёсць грэх розуму і самавольнае дзеянне. Такім чынам, і на вобласць гнасеалогіі ў Кірылы Тураўскага распаўсюджваецца характэрны светапоглядны прынцып аб падначаленні чалавека вышэйшаму аўтарытэту, што вызначае межы, якія чалавек не ў праве пераступаць ні ў паводзінах, ні ў свядомасці. І ў гэтым сутнасць мадэрнізаванага з улікам рацыяналістычных дасягненняў старажытнарускай думкі аскетызму ў пазнанні.

Істотныя навацыі ў параўнанні са старажытнарускімі папярэднікамі ўносіць Кірыла Тураўскі ў эстэтыку тэксту. Разгорнутую і скончаную форму ў яго набывае метад дэманстрацыі праўдзівасці дагматычных тэзісаў. У Тураўскага гэтая дэманстрацыя выступае ў выглядзе своеасаблівага сілагізма з выяўленымі вялікімі і малымі пасылкамі, сувязь паміж якімі, аднак, не фармальна-лагічная, а асацыятыўна-сімвалічная. Прывядзём адзін з фрагментаў тэксту: «велики и древни сокровища, дивно и радостно откровение доброго и сильного богатства, сильны и преобильны многие останки честной трапезы... Слова евангельские, которые Христос многократно изрекал ради человеческого спасения – суть пища душам нашим. Его славный честный дом церковь имеет искусных строителей – патриархов, митрополитов, епископов, которые через чистоту и веру сделались близкими к Богу ... принимают различные дары учения и искупления дара Христова» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:249]. Відавочна, што першая частка ёсць канстатаванне звыклых для абыдзённай свядомасці фактаў, якія затым шляхам знакавых асацыяцый звязваюцца з высунутымі дагматычнымі сцверджаннямі. Што датычыцца высновы, то яна павінна быць адназначнай і яе прапануецца зрабіць слухачу. На гэтым жа прынцыпе дэманстрацыі ў асноўным палягаюць разгледжаныя прыпавесці Кірылы Тураўскага, дзе да просценькага і зразумелага нават неабазнанаму слухачу сюжэта шляхам асацыяцый прывязваюцца даволі складаныя для разумення дагматычныя і анталагічныя сімвалы.

Яшчэ адзін значны момант для характарыстыкі эстэтыкі тэксту Кірылы Тураўскага адзначае У. У. Колесаў. Ён зважае на строгую спарадкаванасць мовы старажытнарускага мысліцеля. «Мастацкае адкрыццё Кірылы, – лічыць ён, – палягае ў самым першым у гісторыі рускай мовы и вельмі паслядоўным збліжэнні двух асноўных стыляў царкоўнаславянскай і рускай, у надзвычай тонкім разуменні іх спецыфікі і прыёмаў выкарыстання ў мастацкай мове. Словы жизнь, житье, живот» у рускіх тэкстах XI–XII стст. паўстаюць у неакрэсленым ужыванні, часта чаргуюцца адно з адным і фактычна з'яўляюцца дублетамі без пэўнай дыферэнцыяцыі ў значэнні і ўжыванні. У Кірылы ж гэтыя словы маюць строгую дыферэнцыяцыю. «Живот» – гэта вечнае жыццё духу, «житье» – гэта пакутнае існаванне. Трэцяе слова гэтага шэрагу пакрывае сваім значэннем абодва папярэднія, агульнае значэнне гэтага слова – адухоўленае цела або дух у целе» [Колесов 1981:38].

Тут перад намі своеасаблівая трыяда, дзе два словы процістаяць адзін аднаму, а трэцяе нясе яго сінтэзуючае значэнне. Такое глыбокае разуменне мысліцелем уласна семантычных законаў дазваляе яму будаваць шматузроўневыя канструкцыі, адрозныя не толькі сэнсавай, але і філасофскай цэласнасцю. Гэтая трыядычнасць бачная ў творах Кірылы Тураўскага не толькі на ўзроўні слова, але і сказа і тэксту ў цэлым. «Рух мовы ў Кірылы Тураўскага ідзе ад трыяды да трыяды, кожная трыяда мае ў сабе тры асноўныя часткі, сцверджанне, якое высоўваецца аўтарам (якая-небудзь думка або сімвалічнае тлумачэнне), тлумачэнне, упрыгожванне гэтай думкі і кароткая выснова, якая аб'ядноўвае першыя дзве часткі трыяды і дазваляе перайсці да іншай трыяды» [Черторицкая 1984:20].

Па сутнасці, тут перад намі метад дыялектычнага разважання, заснаваны на прынцыпах аналізу і сінтэзу, якія дазваляюць Кірылу Тураўскаму разглядаць складаныя сэнсы праз простыя іх праявы. Гэтае паслядоўнае ўжыванне трыяд дае права казаць не толькі аб стылі выкладання, але і аб характары мыслення Кірылы, на якое зрабілі ўплыў сістэма пачуццёва-эстэтычнага ўспрымання і філасофствавання, якая склалася да таго часу на Русі, а таксама традыцыі позневізантыйскага рытарызму з яго абвостранай сістэмай перадачы сэнсу, выразнай лагічнасцю тэксту, што даходзіць часам да фармалізму, які зрабіў традыцыйна лаканічным усё – аж да метафар і іншых прыёмаў упрыгожвання апавядання. У тэкстах Кірылы Тураўскага мы бачым уключэнне традыцыйна-рускіх кан-

крэтна-сімвалічных вобразаў, на якіх будавалася ўся дамангольская літаратура, у цвёрдыя рамкі схаластыкі і сярэднявечнай дыялектыкі, што з’яўляецца новым для старажытнарускай грамадскай думкі. Гэтае злучэнне закладвае пэўныя перадумовы для вылучэння, у прынцыпе, з сінкрэтычнага цэлага старажытнарускай літаратуры, літаратуры чыста філасофскай са сваімі сродкамі аналізу і адмысловай тэрміналогіяй; а ў творах Кірылы Тураўскага яна вельмі актыўна выкарыстоўвалася.

Значную частку творчай спадчыны Кірылы Тураўскага складаюць творы прамоўніцкага плана. Тры з іх, прысвечаныя падзеям Велікоднага тыдня, маюць, на наш погляд, асаблівую каштоўнасць для вывучэння поглядаў Кірылы Тураўскага на гісторыю. Высокае філасофскае напаўненне твораў, прысвечаных, здавалася б, пэўным дням праваслаўнага календара, шмат у чым тлумачыцца агульным разуменнем хрысціянскімі мысліцелямі сутнасці Велікоднага свята.

Рэлігійна-тэалагічнае разуменне свята вынікае з агульнай хрысціянскай канцэпцыі прасторава-часавага кантынууму. Гегель, характарызуючы яе, пісаў, што «ўсе моманты свайго канчатковага быцця, сваёй дзейнасці, свае пакуты і радасці вернік выносіць за межы сваёй абмежаванай сферы, і ў гэтым ушэсці ён набывае ўяўленне і адчуванне сваёй вечнай сутнасці. Астатняе ж яго жыццё праходзіць у даверы, пільнаванні звычаяў, паслушэнстве, звычцы» [Гегель 1975:210]. Свет хрысціяніна, такім чынам, аказваецца падзеленым на дзве асноўныя часткі: дні заняткаў свецкімі справамі і дні служэння Богу. І гэтыя апошнія дні з’яўляюцца святамі. Хрысціянскае свята ёсць прарыў з абыдзённасці ў вечнае, той часавы момант, дзе здабываюць рэальнае існаванне, нароўні з сучаснасцю, мінулае і будучыня – час непасрэднага суперажывання ключавых момантаў біблейскай, новазапаветнай і царкоўнай гісторыі, якія складаюць у сукупнасці гісторыю чалавецтва наогул. У гэтым плане свята Вялікадня ператвараецца для Кірылы ў грандыёзнае яднанне ўсіх прасторавых і часавых пластоў у нейкую адзіную кропку. Прычым гэтае яднанне адбываецца ў вышэйшай фазе развіцця кожнага элемента структуры свету, якая дасягаецца адначасова да гэтага дня. Прырода, нябесны свет, чалавек славяць і вітаюць Бога ва ўсёй сваёй красе. Ды і сам Бог у дзень Вялікадня становіцца аднолькава даступным для ўсіх – для людзей і для анёлаў, і ў гэтым таксама прыгажосць і веліч Велікоднага дня. «Поистине велик день сей, не потому, что он больше часом, но ради

великих чудес, совершенных спасителем» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:73].

Вялікдзень ёсць дзень абсалютнага абнаўлення свету. «Ныне древнее мимодоше, се быше, се нова, видимое. Ныне небеса просветились и светлым воздухом своим проповедуют славу господню, я разумею небеса видимые, но разумные, т.е. апостолов. Ныне солнце, красуясь на высоте, восходит и радостью землю согревает, поелику Христос – солнце праведное, восходит из гроба и спасает всех, верующих в него. Ныне луна, сошедшая с высшей степени, дневному свету честь отдает, так ветхий закон отходит, и церковь чтит закон христовый. Ныне зима греховная отошла, ныне красуется весна, оживляя земную природу и ветры тихо повевают сверху. Весна – это вера Христова. Земля – это наша природа, которая приняла Слово Божие ... Ныне все древнее закончилось, все стало новым ради воскресения» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:80].

Карціна свята Вялікадня малюецца Кірылам Тураўскім шляхам складанага скрыжавання розных сэнсавых шэрагаў, якія плаўна і незаўважна пераходзяць адно ў другое, ствараючы карціну ўзаемасувязі і непадзеленасці. Усё накіраванае на ўзнаўленне адчування і стану агульнага яднання – бо ўвесь бачны і нябачны свет ёсць вынік творчага чыну Бога, увесь Універсум жыве па аднолькавых законах, наканаваных звыш, ён ірэальны і першасна зададзены.

Велікодны тыдзень – гэта і паўтор асноўных вех Свяшчэннай гісторыі, якія як бы з двух бакоў атачаюць момант Божага цуду. Час да Вялікадня – гэта час закону, перыяд, які заканчваецца антыпасхай, гэта час распаўсюджвання хрысціянскай веры і хрысціянскай маралі ва ўсім свеце, у тым ліку і на Русі, часператварэння ўсяго зямнога і нябеснага. «Прошла неделя и все поменялось, было, удивление мира и устрашение преисподней, обновление твари и разрушение ада, попрание смерти и воскрешение из мертвых ... в минувшую неделю все переменилось, обнищал ветхий закон, и поработилась суббота ... земля сделалась небом, обновилась тварь, уже не будут зваться богами ни стихии, ни солнце, ни огонь, ни деревья, ни истуканы, уже не приносят в жертву младенцев, заколотых отцами и смертью уже не жертвуют, ибо прекратилось идолослужение, побеждены силы бесовские таинством Христа и человеческий род не только спасен, но освящен Христовой кровью. Ветхий завет совсем обнищал» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:86].

Новы Бог не патрабуе ад чалавека ніякіх матэрыяльных ахвяр, галоўнае для яго – маральнасць чалавека, і таму ахвяры Богу павінны быць маральныя. Галоўны ж дарунак, які чалавек можа прынесці Богу, – гэта адмова ад матэрыяльных памкненняў і поўнае манаскае паслушэнства. «Увенчаем братие царственный день и принесем с верою дары по силе кто что может: тот милостыню и беззлобие, и любовь, другой – чистое девство, веру и смирение, иной чтение псалмов и учение апостольское и молитву с воздыханием» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:74].

Хрысціянства, адмаўляючыся ад фармальнай маралі, лічыць асноўным прынцыпам, які дазваляе адрозніваць дабро і зло, не прытрымліванне традыцыям і законам, а карысць або шкоду, нанесеныя дзеяннямі чалавеку. Так, у прыпавесці Кірылы Тураўскага «расслаблены», якога абвінавацілі ў тым, што ён вылечыўся ў суботу, адказвае наступнае: «Вы ослеплены умом и хромаете, спотыкаясь о свою неправду. Если выздоровление мое не есть добро, то, во всяком случае, оно не есть зло ... господь помог мне на одре болезни и весь мой недуг обратился в здоровье ... Никто из нас не обижен, данный мне дар не для кого из вас не служит лишением» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:80].

Вялікдзень для Кірылы Тураўскага як часавы пункт мае трайное значэнне: старазапаветнае як памяць аб выратаванні іудзеяў у Егіпце, новазапаветнае як памяць аб распяцці і крыві Хрыста і сучаснае – тую гадзіну, калі мы дзякуючы прычасцю можам ачысціцца ад сваіх грахоў. І, нарэшце, Вялікдзень – што самае галоўнае для Кірылы Тураўскага – гэта адзіны дзень новага царства, даступны нам для сузірання, гэта дзень, «когда тварь веселится, будучи освобождена от работы вражьей, и врата адские потряслись и силы бесовские ужаснулись. Ныне горы и холмы испаряют радость. Ангелы дивятся, видя на Земле невидимого в небесах, видят сидящего на жеребце сущего на престоле, херувимы видят обступаемого народом, неприступного небесным силам» [Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского… 1880:82]. Вялікдзень – гэта дзень надзеі на вызваленне ад нягод зямнога жыцця, дзень веры ў магчымасць прылучэння чалавецтва да вышэйшага Абсалюту.

Творчасць Кірылы Тураўскага, несумнеўна, артадаксальная па сваёй прыродзе. У ёй цяжка знайсці нешта, што рэзка выходзіць за межы традыцыйных канонаў візантыйскай дагматыкі і эстэтыкі, бо стагоддзі хрысціянскі светапогляд, які канчаткова сфарміраваў-

ся да канца XII ст., ужо не даваў старажытнарускім кніжнікам такой магчымасці. Шматлікія выслоўі і абароты мовы, якімі карыстаецца Кірыла, знаёмыя па творах ранніх аўтараў. І ўсё ж творчасць гэтага мысліцеля з'яўляецца значнай вяхой у развіцці старажытнарускага філасофствавання. Гэтая творчасць увабрала ў сябе асноўныя кампаненты той карціны свету, якая сфарміравалася ў сучаснай тураўскаму мысліцелю духоўнасці. У творах Кірылы Тураўскага, напэўна, упершыню ў арыгінальнай старажытнарускай літаратуры актыўна выкарыстоўваецца філасофская тэрміналогія, шырока ўжываецца пры разгортванні высноў і ўсяго тэксту арыстоцелеўская дыялектыка, а знакамітыя трыяды дазваляюць лёгка перасоўвацца па Дыянісавай іерархічнай лесвіцы, якая для Кірылы з'яўляецца універсальным прынцыпам пабудовы свету. Значны ўзнёсак Тураўскі біскуп зрабіў у фарміраванне старажытнарускай эстэтыкі тэксту. Яго творы, як і «Слова аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна, у далейшым набылі агульнарускую значнасць і ў якасці кананічнага ўзору, і як мастацкі твор карысныя для выхавання душы і прыемныя для чытання.

Творы Кірылы Тураўскага, якія, як мы адзначалі вышэй, могуць быць разгледжаны як сінтэзуючы вынік у развіцці кіеварускай духоўнасці, адначасова былі тым мастком, праз які гэтая спадчына арганічна ўваходзіла ў пласт прабеларускай культуры, што зараджаўся ў гэты час. Дух своеасаблівай усходнеславянскай антычнасці перадавалі нам не толькі самі тэксты, але і пэўныя філасофскія пазіцыі, якія захоўваліся і шмат у чым працягваюць існаваць і цяпер, нягледзячы на ўсе складаныя перыпетыі айчыннай гісторыі.

Як у эпоху Кіеўскай Русі, так і ў пачатковы перыяд фарміравання нацыянальнай агульнасці, праявы індывідуальна-асобаснага пачатку былі дэтэрмінаваныя перш за ўсё вядучай грамадскай тэндэнцыяй умацавання і стабілізацыі ваенна-дзяржаўнай арганізацыі і яе ідэалагічных інстытутаў. Само значэнне чалавека зыходна вызначалася прынцыпам саслоўнасці, абумоўлівалася ступенню рэалізацыі яго магчымасцей у дзвюх найважнейшых сферах – сферы ваенна-палітычнага, дзяржаўнага дзеяння і ў сферы духоўнай, ідэалагічнага адлюстравання тагачасных працэсаў.

У сферы хрысціянска-ідэалагічных памкненняў адбывалася – і аб гэтым асабліва выразна сведчыць жыційная літаратура – сцвярджэнне каштоўнасці ідэальнага чалавечага вобраза падзвіж-

ніка і аскета, абвяшчаліся ідэі чыстай, абсалютнай духоўнасці, унутранага, маральнага ўзвышэння і бескарыслівага служэння. З'яўляючыся формай адчужэння чалавека ад шматстайнасці навакольнай рэчаіснасці, гэтая тэндэнцыя індывідуальна-ўнутранага развіцця служыла мэтам апраўдання сацыяльнай рэальнасці таго часу. Разам з тым яна ўвабрала шырокі круг праблем, звязаных з супрацьборствам хрысціянства з старажытнаславянскімі міфалагічнымі ўяўленнямі і з народнай, фальклорнай культурай у цэлым, і спрыяла афармленню і замацаванню шэрагу новых ідэальна-каштоўнасных характарыстак чалавека, якія фіксуюць працэс станаўлення асобаснай самасвядомасці.

5 глава

СТАНАЎЛЕННЕ ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ СВЯДОМАСЦІ

1. Канцэпцыя гісторыі, агульнае дабро і дзейны індывід у беларускіх летапісах

Беларускае летапісанне паўстала і развівалася як параджэнне і адлюстраванне найважнейшых тэндэнцый грамадска-палітычнага і духоўнага жыцця XIV–XVI стст. Гэта была эпоха фарміравання беларускай этнанацыянальнай супольнасці і яе культуры, эпоха пераадолення феадальнай раздробленасці і стварэння цэнтралізаваных дзяржаў, калі беларускія землі пасля распаду Кіеўскай Русі ўтварылі ядро Вялікага княства Літоўскага. <…>

Летапісанне ўзнікае на досыць высокім узроўні развіцця пэўнай этнічнай (або якая ўбірае шэраг этнічных утварэнняў) супольнасці, пераважна на той фазе яе станаўлення, калі спее тэндэнцыя да актыўнага зацвярджэння пэўных гістарычна канкрэтных і абумоўленых форм палітычнага, дзяржаўна-эканамічнага і культурнага жыцця дадзенай супольнасці. Беларускае летапісанне пачалося яшчэ ў перыяд феадальнай раздробленасці; прычым зусім не выпадкова найбольш ранняя яго форма (якая, на жаль, не захавалася) паўстала ў Полацку, адным з найбуйнейшых старажытнарускіх – побач з Кіевам і Ноўгарадам – эканамічных, палітычных і культурных цэнтраў, сталіцы княства, якая «ўяўляла найбольш самастойную палітычную адзінку старажытнай Русі» [Алексеев 1966:290]. Наяўнасць свайго летапісання – істотны паказчык ступені палітычнай і культурнай значнасці Полацкага княства[1]. Калі важней-

[1] А. А. Шахматаў, працы якога, як адзначаў Д. С. Ліхачоў, зрабілі сапраўдны пераварот у вывучэнні рускага летапісу, увесь час падкрэсліваў, што палітычная думка, укладзеная ў летапісныя зборы, не залежала ад асабістай пазіцыі летапісцаў, а заўсёды належала таму феадальнаму цэнтру, дзе ствараўся летапіс, і погляды якога летапісец выяўляў [Лихачев 1947:14, 18]. Кажучы аб пачатку рускага летапісу, Д. С. Ліхачоў пісаў, што «само па сабе ўзнікненне летапісання, выкліканае жаданнем мець гісторыю сваёй дзяржавы, кажа аб высокім узроўні палітычнай самасвядомасці рускага народа ў пачатку XI ст.» [Лихачев 1947:58].

шым аб’ектам увагі летапісцаў з’яўляецца народная, этнічная супольнасць (княства, зямля), якая па сутнасці ўпершыню спасцігаецца ў сваёй этнічна-дзяржаўнай і культурнай вызначанасці, то ўнутраныя працэсы сацыяльна-эканамічнага і духоўнага развіцця гэтай супольнасці, якія абумовілі выразную і ўстойлівую ступень яе ўнутранай афармленасці, з’яўляюцца неабходнай аб’ектыўнай перадумовай такой духоўнай формы фіксацыі гэтых працэсаў, як летапіс. Прычым у летапісе не толькі адбываецца ўсведамленне і замацаванне значнасці этнічнай супольнасці, якая сцвярджаецца ў палітычным жыцці, не толькі фіксуюцца аб’ектыўныя працэсы грамадскага жыцця, але таксама прысутнічае і выяўляецца актыўная ідэалагічная тэндэнцыя, якая часта вядзе да дэфармацыі рэальнасці, тэндэнцыя, накіраваная на ідэалізацыю дадзенай супольнасці і яе палітычных памкненняў (перш за ўсё канкрэтных, персанальных носьбітаў гэтых памкненняў), часта вельмі абмежаваных. Зразумела, што наяўнасць такой важнай палітыка-ідэалагічнай формы, як летапіс, якая была складовай часткай культурнага здабытку беларускіх княстваў, аказвалася вельмі сугучным попытам часу, адказвала наспелым палітычным запатрабаванням маладога дзяржаўнага ўтварэння – Вялікага княства Літоўскага – і была досыць хутка скарыстана ідэалагічнымі выразнікамі яго палітычных памкненняў у сваіх канкрэтных інтарэсах.

У летапісах цалкам адмысловае, выключнае значэнне набывае дакладная ідэалагічная тэндэнцыя абвяшчэння і сцвярджэння палітычных, дзяржаўных памкненняў і магчымасцей пэўнай этнічнай супольнасці. Трэба ўлічваць таксама, што ў цэлым летапіс як своеасаблівая змястоўная жанравая форма ўяўляе сабой дастаткова складанае ўтварэнне, якое арганічна аб’ядноўвае палітычную тэндэнцыю, гісторыю, апавяданне. Прычым магчыма, што менавіта афармленне і развіццё палітычнай, патрыятычнай свядомасці і было крыніцай цікавасці да мінулага, памкнення спасцігнуць яго ў нейкай акрэсленасці і паслядоўнасці, прынцыпы якіх абумоўліваліся пануючымі светапоглядна-ідэалагічнымі ўяўленнямі. Трэба падкрэсліць, што цікавасць да мінулага досыць выразна праяўляецца яшчэ да ўзнікнення такога спецыфічнага жанру, як летапіс, у тых або іншых формах гістарычнага эпасу, перш за ўсё ў форме гістарычнага радавога падання. Апошнія, як адзначаў Д. С. Ліхачоў, бліжэй усяго стаяць да летапісання [Лихачев 1947:113]. Аднак нават запісы гістарычных радавых паданняў не робяць іх летапісамі,

хоць яны шырока выкарыстоўваліся пры іх складанні. Летапісы ўзнікаюць на пераадоленні вузкіх рамак гісторыі роду, у аснове якога ляжыць прынцып змены пакаленняў, становяцца выразам запатрабавання ў існаванні гісторыі народа, краіны.

Летапісанне ўтрымлівае ў сабе пачаткі гістарычных ведаў; укладальнікі летапісаў досыць глыбока зразумелі і адчулі сутнасць і значэнне прынцыпу часавай лінеарнай паслядоўнасці ў выкладзе падзей рэчаіснасці. Прычым летапіс можа існаваць толькі ў рамках досыць трывалай пісьмовай традыцыі.

<…> Летапісанне было выразам новага тыпу свядомасці, які пераадолеў язычніцкую міфалагізацыю рэальнасці ў яе ўсеагульна-абстрактным узаемапранікненні сучаснасці і мінулага, дзякуючы чаму з'явы сучаснасці, не інтэрпрэтуючыся як новае, выступалі толькі выразам старых, зыходзячы з мінулага (і якія праецыруюцца ў будучыню) змястоўных светапоглядных схем, аснову якіх складаў перанос супольна-радавых сувязей і адносін на навакольны свет, а структурна-своеасаблівы сплаў прынцыпаў жыватварэння і жыванараджэння з афармленым у працэсе вытворчай дзейнасці мэтазгодным пачаткам.

Панаванне новых светапоглядна-ідэалагічных уяўленняў з іх рэзкім іерархічным падзелам усяго існуючага на вышэйшае і ніжэйшае, з паняццямі пачатку, тварэння, лінеарнасці часу знайшло свой выраз у самой форме летапісу як змястоўнага цэлага. У адрозненне ад эпасу, былінных паданняў, фальклору наогул, дзе дзеянне і час заключаны ў межы адной сітуацыі-дзеяння і непарыўна ўзаемазвязаныя, у летапісах час становіцца адносна самастойным прынцыпам і формай арганізацыі ўсяго матэрыялу, які набывае універсальны характар і які ідзе ад рэальнасці. Пастулюемы хрысціянствам пачатак стварэння свету выступае зыходнай кропкай далейшага лінеарнага бачання і пабудовы рэальнасці ў яе часавай працягласці і паслядоўнасці; лінеарнасць часу аказваецца тым стрыжнем, які заклікаы унутрана арганізаваць пэўны матэрыял рэчаіснасці. Разам з тым знешняя змястоўнасць вызначаных падзей, якая ідзе ад рэальнасці, фіксацыя-ўзнаўленне іх не заўсёды змяшчаліся ў рамках досыць абстактнага прынцыпу строгай часавай лінеарнай паслядоўнасці. Таму і панаванне гэтага прынцыпу ў летапісах не магло быць абсалютным. Пагадовыя зацемы як значныя кропкі змясцілішча падзей нярэдка аказваліся незапоўненымі, як бы пустымі, калі «не адбывалася нічога»; тым самым апрыёрная значнасць зыходнай светапоглядна-часавай схемы не знаходзіла

свайго рэальнага, фактычнага пацверджання. Акрамя таго, у шэрагу выпадкаў прайграванне, запіс шматлікіх падзей, фармальна ўзгоднены з агульным часавым прынцыпам, унутрана арганізуецца на іншых падставах – фальклорных або апавядальна-літаратурных. Толькі спецыяльны аналіз самой структуры летапісаў можа даць адказ па пытанне пра дакладны характар злучэння ў пэўных летапісах абстрактнага лінеарна-часавага прынцыпу арганізацыі матэрыялу з прынцыпамі, абумоўленымі фальклорнымі, а то і старымі язычніцкімі паданнямі, або з асаблівасцямі трансфармацыі падзей рэальнасці скрозь прызму вядучых палітычных і ідэалагічных памкненняў таго часу.

Існавалі, напрыклад, летапісы, прысвечаныя князям, – «летапісцы князёў». Такія летапісы маглі паўстаць толькі з усведамлення і адлюстравання таго месца, якое па саслоўнай іерархічнай лесвіцы эпохі феадалізму займаў князь. І заканамерна, што гэта – адна з галоўных фігур і дзеючых асоб усякага летапісання, а не толькі адмыслова княжацкага, якое толькі падкрэслівае адмысловае значэнне гэтага сацыяльнага тыпа. Разам з тым паказальна, што менавіта ў княжацкіх летапісах з найбольшай відавочнасцю выяўляецца тэндэнцыя да злучэння абстрактна-часавага прынцыпу з падзейнай апавядальнасцю і генеалогіяй, прычым ступень (прапорцыя і ўдзельная вага) прысутнасці гэтых пачаткаў у пэўным княжацкім летапісанні можа сведчыць аб характары ўзгаднення і ступені значэння ў ім пануючых агульных светапоглядных установак, пэўнай палітычнай тэндэнцыі і памкнення да вылучэння нейкага княжацкага, феадальнага роду. І пераважна ў межах жыцця і спраў роду адбываецца вылучэнне на першы план тых або іншых постацей. Адзначаная агульная паслядоўнасць змястоўных значэнняў ад агульнасветаўяўленчых да канкрэтна-палітычных і феадальна-дынастычных, якая завяршаецца асобным індывідам, ёсць разам з тым і фіксацыя таго месца, займаючы якое, чалавек мог быць заўважаны, вылучаны як індывід у сістэме грамадскіх адносін і пануючых ідэалагічных уяўленняў Сярэднявечча.

Зразумела, паняцце лінеарнасці часу, якое стала асновай, прынцыпам арганізацыі змястоўнага матэрыялу летапісаў, з'яўляецца прынцыпам найбольш агульным, абстрактным. Узятае ў такім абстрактным выглядзе, яно нясе адбітак безаблічнай фармалістычнасці, якая становіцца асабліва яўнай, калі мы бачым пазначэнні гадавых межаў без узгадвання тых ці іншых падзей. Гэта нараджае адчуванне прысутнасці вышэйшага ўпарадкавальнага пачатку,

вельмі аддаленага ад рухомай і зменлівай рэальнасці, пачатку бясстраснага, няўмольнага, а можа быць, і абыякавага да бедаў і радасцяў людскіх. Летапісец, успрымаючы такі пункт гледжання на свет, ідэю прадвызначанасці шляхоў чалавецтва, яго гісторыі, што зацвярджалася хрысціянствам, пранікаецца ўпэўненасцю ў існаванні вышэйшай заканамернасці і няўмольнасці, становіцца ў той ці іншай меры носьбітам пазіцыі бясстраснасці, набывае дыстанцыю ў адносінах да таго, што здзяйсняецца ў рэчаіснасці, пэўную адпрэчанасць ад рэчаіснасці, пазіцыю нібы старонняй рэгістрацыі жорсткага і добрага, цёмнага і светлага. Прычым часцей за ўсё летапісец гаворыць не аб тым, што здзяйсняецца перад ім у дадзены момант – гэта пункт гледжання літаратуры, мастацтва; ён гаворыць аб тым, што было, прайшло, імкнецца замацаваць яго, не страціць. І тут ізноў-такі прысутнічае элемент адпрэчвання, дыстанцыі ў дачыненні падзей рэчаіснасці, і гэты элемент вельмі супярэчліва злучаецца з кіруючым пабуджальным імпульсам дзейнасці летапісца, таму што само па сабе замацаванне мінулага здзяйсняецца пад націскам вызначанай палітычнай, ідэалагічнай тэндэнцыі, што і дыктуе пэўную інтэрпрэтацыю яго.

Аднак час, яго трактоўка як лінеарнай працягласці і паслядоўнасці, выступае толькі як абстрактны, найбольш агульны арганізуючы прынцып, які спараджае свой падыход да рэальнасці, і ён непазбежна павінен узгадняцца з прынцыпамі больш канкрэтнымі, у большай ступені напоўненымі жывым зместам эпохі і яе палітычных і духоўных памкненняў. Гэтыя больш дакладныя і больш змястоўныя прынцыпы, якія ляжалі ў аснове дзейнасці летапісцаў, абумоўлены тым фактам, што на пэўным, досыць высокім узроўні развіцця этнічнай, народнай супольнасці, якая дасягнула ступені афармлення палітычнай, патрыятычнай свядомасці, якая адлюстроўваецца і замацоўваецца ў формах дзяржаўнага і культурнага жыцця, узнікае (на аснове гістарычнага эпасу і іншых аналагічных вусных жанраў фальклору) патрэба ў больш ці менш сістэматычным і паслядоўным узнаўленні таго, чым была і якім чынам пэўная народная, этнічная супольнасць дасягнула свайго цяперашняга стану.

Гістарычнасць з’яўляецца арганічным складовым элементам усялякай развітой грамадскай свядомасці, важным паказчыкам шырыні яго зацікаўленасці, яго змястоўнасці, што выяўляецца таксама ў аб’ёме пэўнага матэрыялу, які ўключае ў арбіту сваёй увагі і якім здольна аперыраваць гэтая свядомасць. Таму пэўныя

змястоўныя прынцыпы, на якія абапіраецца дзейнасць летапісцаў, абумоўленыя тым фактам, што прадыктаваная грамадскай, ідэалагічнай патрэбай, гэтая дзейнасць ёсць пачатак гістарычных ведаў. А як усялякія веды, яны з'яўляюцца ў першую чаргу веданнем пра штосьці, г. зн. цалкам выразна ўяўляюць свой прадмет і дамінуючую накіраванасць увагі. Пытанне ў дадзеным выпадку зводзіцца да таго, што больш за ўсё ў рэчаіснасці прыцягвала, выклікала жывы інтарэс летапісцаў, якой яны бачылі рэчаіснасць у змястоўнааксіялагічным аспекце, які з'яўляецца і аспектам сацыяльнаідэалагічным. У шматлікіх выпадках сам загаловак летапісу (хоць ён і бывае маладзейшы за наступныя тэксты) дае адказ на гэтае пытанне.

Так, пачатковы старажытнарускі летапіс – «Аповесць мінулых гадоў» – гэта апавяданне пра тое, «откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуду русская земля стала есть». Перад намі зыходныя кардынальныя тэмы, якія займаюць найважнейшае месца ў летапісанні, г. зн. летапісца цікавіць у першую чаргу тое, як паўстала Русь, яе пачатак, паходжанне і хто ў ёй першы пачаў княжыць. Паказальна, што ўжо загаловак з усёй дакладнасцю, выразнай усвядомленасцю паказвае і на агульную абстрактную форму летапісу як пагадовага апавядання і адначасова пракрэслівае дамінуючыя сюжэтныя лініі, вызначаючы пэўны аб'ект увагі летапісцаў.

Само пытанне пра пачатак Русі, праблема паходжання ёсць сюжэт цалкам гістарычны, і пастаўлена яно магло быць толькі ў рэчышчы аформленых і пануючых хрысціянскіх паданняў аб стварэнні (з улікам палітычнай пазіцыі летапісца, яго пэўнай арыентацыі ў складаным супрацьборстве сацыяльна-палітычных сіл, феадальных груповак, княжацкіх міжусобіц і звадаў). Другая кардынальная тэма – апавяданне аб першых князях, якія сталі кіраваць на Русі, аб пачатку княжацкай улады – гэта таксама цалкам гістарычны сюжэт, які закранае пачаткі дзяржаўнасці Русі і непарыўна звязаны з тэмай аб паходжанні Рускай зямлі. Зразумела, што толькі высокая ступень сацыяльна-эканамічнай, дзяржаўна-палітычнай і культурнай аформленасці і развітасці Старажытнай Русі магла спарадзіць як пытанні пра яе паходжанне і пачатак, у тым ліку і пра пачатак княжацкай улады, пачатак дзяржаўнасці, так і дакладную змястоўную спробу адказу на гэтыя пытанні, якой і з'яўляецца летапісанне.

Хацелася б звярнуць увагу на арганічнасць спалучэння для летапісца адзначаных дзвюх найважнейшых тэм – апавядання пра

паходжанне (і наступнае існаванне) Русі і аповеду пра тое, хто княжыў у Рускіх землях. Летапісец спалучае гісторыю і быццё народа, зямлі з вярхоўным палітычным пачаткам, знакам улады – князем, княжым родам, сплаўляе іх разам, падсумоўваючы ўсё ў першаснае гістарычнае веданне аб народзе і форме арганізацыі яго жыцця на першапачатковых этапах этнапалітычнага, дзяржаўнага развіцця. Вядома, гэта толькі пацвярджае глыбокую ідэалагічнасць пазіцыі летапісца, той ужо адзначаны даследчыкамі факт, што акрэсленая летапісцам тэндэнцыя выяўляла памкненні і інтарэсы таго феадальнага цэнтра, дзе летапіс ствараўся. Менавіта з гэтага пункту гледжання аказвалася магчымым характэрнае для летапісання злучэнне зямлі, народа, князя ў адзінае цэлае, якое разумелася як дзяржаўнае ўтварэнне, адзінства. Пра яго і апавядае летапіс перш за ўсё. Гэта і ёсць прадмет першараднай увагі летапісца і адначасова праява пэўных змястоўных прынцыпаў, якія абумоўліваюць – у сукупнасці з агульным, абстрактным, вытворным ад ідэі правідэнцыялізму часавым прынцыпам – сутнасць і своеасаблівасць такой з’явы грамадска-палітычнага і духоўнага жыцця, як летапісы.

Спроба летапісцаў да спалучэння народа, зямлі (княствы) і князя, што выказалася ў памкненні разглядаць іх як нейкае адзінства, спроба цалкам феадальна-ідэалагічная, якая зыходзіць з ідэі цэласнасці пэўнага этнапалітычнага ўтварэння, якая зарэтушоўвае супярэчнасці, уласцівыя раннесярэднявечным феадальным дзяржаўным формам, у большасці сваёй вельмі няўстойлівым і цякучым, якія развальваюцца пад націскам мацнейшых суседзяў, – гэтая спроба, няхай і вельмі тэндэнцыйная, аказвалася разам з тым праявай унутранай палітыка-дзяржаўнай кансалідуючай тэндэнцыі, тэндэнцыі ўмацавання і аб’яднання этнічнай супольнасці і як такая была гістарычна абумоўлена і апраўдана. Выяўляючы ўнутраную патрэбу зацвярджэння і развіцця этнапалітычнага ўтварэння, ідэя адзінства зямлі, народа і носьбіта ўлады, якая пранізвае летапісы, была і праявай пэўнай палітыка-дзяржаўнай тэндэнцыі, якая вызначала характар дачынення з іншымі, суседнімі супольнасцямі і разам з тым станавілася найбольш агульным накідам ідэі агульнага дабра, ідэі ідэалагічнай, якая абвяшчала ўнутранае яднанне княства як перадумову яго стабільнасці і магутнасці. У рамках ідэі агульнага дабра як адзінства зямлі, народа і князя фіксуецца адначасова і роля індывіда, які выступае пэўным сацыяльным носьбітам гэтай ідэі.

Ва ўмовах сярэднявечнай саслоўнай іерархіі ідэя грамадскага дабрабыту была адлюстраваннем інтарэсаў феадальнага грамадства, яго дзяржаўных інстытутаў і праяўленні індывідуальнага асабістага пачатку былі дэтэрмінаваныя перш за ўсё вядучай грамадскай тэндэнцыяй умацавання і стабілізацыі ваенна-дзяржаўнай арганізацыі. Гэта прыводзіла да жорсткай абумоўленасці месца і значэння індывіда і характару пазітыўнай адзнакі яго ступенню садзейнічання ўмацаванню магутнасці і дабрабыту дзяржаўнай і сацыяльнай супольнасці таго часу. Раскрываецца цвёрдая сацыяльна-класавая дэтэрмінаванасць працэсаў асабістага развіцця і досыць абмежаваная сфера праяў гэтых працэсаў – сфера пераважна палітыка-дзяржаўная. Носьбіт вядучай сацыяльнай і палітыка-дзяржаўнай функцыі аказваецца найбольш адэкватным увасабленнем асабістага, індывідуальнага пачатку. Летапіс, накіраваны пераважна на выраз пэўных палітычных і дзяржаўных тэндэнцый, з найбольшай дакладнасцю фіксуе і выяўляе менавіта такую ўзаемасувязь ідэі агульнага і індывідуальнага, менавіта такой – ваенна-палітычны – напрамак асабістага развіцця.

Зразумела, была ў эпоху Сярэднявечча – у межах, асвечаных афіцыйнымі пануючымі ўяўленнямі, – і іншая найважнейшая сфера і напрамак індывідуальнага, асабістага развіцця – вобласць духоўных, хрысціянска-ідэалагічных памкненняў з яе ідэальным чалавечым вобразам падзвіжніка і аскета, з ідэямі чыстай, абсалютнай духоўнасці, унутранага маральнага ўзвышэння і бескарыслівага служэння, якія ўвабралі шырокае кола праблем, звязаных з супрацьборствам хрысціянства і язычніцтва, і з народнай фалькорнай культурай у цэлым, а некалькі пазней і з барацьбой праваслаўя і каталіцтва. Гэтая сфера духоўна-маральных памкненняў той эпохі знайшла сваё ўвасабленне ў досыць шматлікіх творах царкоўна-рэлігійнага зместу, а таксама ў свецкай літаратуры.

Па сутнасці значэнне чалавека, якое вызначалася прынцыпам саслоўнасці, было абумоўлена ступенню рэалізацыі яго магчымасцей у гэтых дзвюх важнейшых сферах – сферы ваенна-палітычнага, дзяржаўнага дзеяння або ў сферы духу, ідэалагічнага адлюстравання і фіксацыі працэсаў, якія адбываліся ў тую эпоху. Перадавыя персанальныя каштоўнасныя характарыстыкі, уласцівыя Сярэднявеччу, вылучаныя Д. С. Ліхачовым: «...Гістарычна значнымі асобамі будуць, з сярэднявечнага пункту гледжання, не заўсёды тыя, якіх прызнаём гістарычна значнымі мы – з пункту гледжання

людзей Новага часу. Гэта пераважна асобы, якія належаць да самай вярхушкі феадальнага грамадства: князі, палкаводцы, біскупы і мітрапаліты, у меншай ступені – баяры. Але ёсць сярод іх і асобы невядомага паходжання: святыя пустэльнікі, заснавальнікі скітаў, падзвіжнікі. Яны таксама значныя, з пункту гледжання сярэднявечнага гісторыка (а старажытнарускі пісьменнік па большай частцы менавіта гісторык), бо і гэтым людзям прыпісваецца ўплыў на ход сусветнай гісторыі: іх малітвамі, іх маральным уздзеяннем на людзей» [Лихачев 1980:12].

У летапісах зафіксаваны пераважна план палітыка-дзяржаўнай, ваенна-феадальнай дзейснасці індывіда. І цалкам натуральна, што ва ўмовах непарушнай сярэднявечнай феадальнай іерархіі, прычым часта іерархіі ваенна-дынастычнага, ваенна-«радавога» тыпу, дзе магутнасць чалавека магла вызначацца толькі размахам яго ўладанняў, рэчавым багаццем, што дазваляла яму ўвасабляць гэтае багацце ў рэальную ваенную сілу, менавіта князь (феадал) выступаў як чалавек, які мае найбольшыя магчымасці для дзеяння, праявы закладзеных у ім якасцей і ўласцівасцей. Магчымасці яго дзеяння, праявы ўласцівых яму чалавечых якасцей былі дэтэрмінаваныя пануючай сістэмай сацяльна-каштоўнаснай арыентацыі, яго сацыяльным і грамадска-палітычным статусам, г. зн. былі абумоўлены пэўным эканамічным і палітычным станам княства (зямлі), а таксама характарам яго ўзаемадзеяння з суседнімі, гэтак жа накіраванымі на дзеянне княствамі. І калі найбольш ёмістай і адэкватнай формай увасаблення індывідуальнага чалавечага пачатку і дзеяння станавіўся пэўны сацыяльны тып і вобраз – князь, то рэальнай праявай яго дзейснасці аказваліся палітыка і вайна, вобласць жывой і паўнакроўнай рэчаіснасці, трагічныя калізіі супрацьборстваў, перамог і параз.

Пачатковыя этапы фарміравання і ўтварэння дзяржаўнасці адзначаны вельмі напружаным ваенным супрацьборствам этнапалітычных супольнасцей, якія імкнуцца зацвердзіць сябе і ўмацаваць формы свайго сацыяльна-эканамічнага і культурнага жыцця. Узнікаючы і развіваючыся ва ўмовах такой гістарычнай сітуацыі, а таксама адлюстроўваючы некаторыя істотныя бакі і тэндэнцыі менавіта гэтага перыяду, з’яўляючыся своеасаблівай духоўнай формай правядзення кардынальных палітычных памкненняў пэўнага феадальнага цэнтра, які выступаў носьбітам ідэі аб’яднання і адзінства групуючыхся вакол яго земляў, летапіс натуральна ўспрымаў і прасякаўся пануючым духам часу, глыбока ўбіраючы

ў сябе вядучы пафас пачатковых этапаў дзяржаўнасці – этапаў ваенных, гераічных. Гэты ваенна-дружынны пафас шэрагу летапісных паданняў адзначаны даследчыкамі, як і факты іншага роду, якія сведчаць аб наяўнасці ў летапісах месцаў і ўрыўкаў, якія ўслаўляюць мірныя адносіны [Кузьмин 1977:358]. Разам з тым менавіта ваенна-дружынны пафас шмат у чым вызначае змястоўную скіраванасць найважнейшых летапісных апавяданняў, а апісанне мірных адносін, маючы часам пэўную самакаштоўнасць, часцей за ўсё звязваецца з будаўніцтвам гарадоў і цэркваў, што, як правіла, з'яўлялася ў тых умовах замацаваннем свайго права на захопленыя землі.

Ваенна-гераічны пафас, уласцівы летапісу, а таксама наяўнасць у яго складзе падрабязных апісанняў бітваў, апісанняў, якія часта прымалі форму ваенных аповесцей, толькі падкрэслівае вельмі хісткую мяжу паміж некаторымі летапісамі і ваенна-гістарычнымі аповесцямі. Наяўнасць такіх аповесцей уласціва як старажытнарускім летапісам, так і пазнейшым беларуска-літоўскім, у якіх мы знаходзім, як, напрыклад, у «Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай», вялізную аповесць аб Кулікоўскай бітве, хоць яна і ўстаўлена ў тэкст механічна, без усялякай сувязі з папярэднім і наступным выкладам [Улащик 1975:5]. Але, мабыць, для ўкладальніка хронікі важная была не сама па сабе гістарычная і логіка-змястоўная сувязь, а агульнае адчуванне прыроды жанру з яго ваенна-гераічным пафасам, у межы якога арганічна ўпісвалася і аповесць аб Кулікоўскай бітве, вельмі папулярная ў рускіх землях у XV–XVIII стст. Вядома, летапісы істотна адрозніваюцца ад гістарычных ваенных аповесцей. І хоць летапіс арганічна ўключае ў сябе элементы апавядання, часта досыць развітыя, ён адрозніваецца перш за ўсё стрыманасцю, што адлюстроўваецца і на ступені праяўлення ваенна-гераічнага пафасу. Тым не менш ён знаходзіць даволі выразную праяву, абумоўліваючы істотныя змястоўныя характарыстыкі важнейшай дзеючай асобы летапісных апавяданняў – князя.

Падкрэсліваючы, што ў летапісах вышэйшы феадальны іерарх займае адмысловае месца, варта адначасова адзначыць, што тая вялікая ўвага, якая яму там надаецца, зусім не звязана з якімі б там ні было формамі ўласцівага мысленню Новага часу персаналісцкага або антрапалагічнага вылучэння яго постаці або выявы, тым больш надаванню яму нейкіх індывідуальных духоўна-псіхалагічных характарыстык. Тыповы для летапісца пункт гледжання, схільны да аб'яднання зямлі (княства), народа і князя, тэндэнцыя разумець іх як

адзінства якраз і прадугледжваюць такі ўзровень іх аб'яднання, які на трывалай рэальна-падзейнай, можна сказаць дакладна-эпічнай, аснове, якая захоўвае вернасць прынятай паслядоўнасці ў разгортванні змястоўных значэнняў: зямля – народ – князь, дзе зыходным і вызначальным выступае рэальны, дакладна адчувальны і канкрэтна праяўляльны пачатак – і гэта найперш рэаліі палітычнага жыцця таго часу, адчувальнасць наяўнасці існага, рэальнасць падзей, якія здзяйсняюцца. Бо для летапісца ёсць сваё, асабліва значнае, што патрабуе замацавання, запісу, а ёсць і малаважнае, што не ўваходзіць у сферу яго ўвагі. Адносіны плямёнаў і этнічных утварэнняў, складаныя перыпетыі ўзаемадзеяння суседніх княстваў, якія выражаліся перш за ўсё ў сталай барацьбе паміж імі, унутраныя феадальныя звады, ўсё звязанае з войнамі, княжацкім жыццём, смерцю аднаго князя, укняжаннем і ратнымі справамі іншага, будаўніцтвам гарадоў і цэркваў, аказваецца ў полі ўвагі летапісца побач з паведамленнямі аб загадкавых і велічных або разбуральных з'явах прыроды, ці то з'яўленне нейкай таямнічай хвастатай зоркі, якая выпускае «лучи великы», страшны голад або спусташальная паводка, у чым, у сваю чаргу, бачыцца вышэйшы знак, нагадка, указанне на падзеі, якія павінны ўслед за гэтым адбыцца. Успрыманне ўсяго наяўнага як таямнічага і загадкавага, бясконцага і непахіснага універсуму, дзе ўсё, што адбываецца, здзяйсняецца паводле вышэйшай, наканаванай загадзя і недаступнай разуменню простага смяротнага чалавека заканамернасці, з'яўляецца дамінуючым у светаадчуванні летапісца, што натуральна вызначае і адпаведны, глыбока неантрапалагічны маштаб падыходу да чалавека і адлюстравання яго, нават калі перад ім і асоба, якая займае адмысловае становішча на іерархічнай феадальнай лесвіцы.

У зацверджанай хрысціянствам карціне быцця чалавек займаў строга вызначанае месца. Разам з тым у эпоху Сярэднявечча закладваліся неабходныя, вельмі істотныя перадумовы асабістага развіцця, а тым самым сцвярджаліся першасныя падставы афармлення ў будучыні тэндэнцыі, якая пазней прывяла да перагляду месца, што адводзілася хрысціянскім Сярэднявеччам чалавеку ў агульнай іерархіі свету. Перадумовы гэтыя мелі як рэальныя сацыяльна-эканамічныя, так і духоўныя, ідэалагічныя падставы. Сама рэальнасць грамадска-палітычнага жыцця ва ўмовах утварэння і распаду этнапалітычных супольнасцей, сталая атмасфера напружанасці, супрацьборства, якая меркавала высокую ступень своечасовасці і дакладнасці дзеяння, прад'яўлялі адмысловыя

патрабаванні да магчымых і рэальных носьбітаў гэтага пераважна палітычнага, ваеннага дзеяння, празмерна абвастралі і стымулявалі іх асабістую, індывідуальную самастойнасць, пошук рашэнняў у штохвілінна паўставалых непрадбачаных сітуацыях, якія дазваляюць забяспечыць поспех задуманага. Ва ўзаемнай барацьбе феадалаў паміж сабой – часта брата з братам, суседа з суседам, якая адлюстроўвала супрацьборства больш агульнага парадку – супрацьборства паміж рознымі этнапалітычнымі групоўкамі і дынастыямі, надзвычай важным фактарам поспеху нараўне з рэальнай ваеннай сілай, якая ўвасабляла эканамічную магутнасць зямлі (княства), аказваліся асабістыя якасці князя, яго розум, палітычная выкрутлівасць і досвед. Асабістая мужнасць і сіла, ваенны і палітычны талент на раннім этапе станаўлення феадальнай дзяржаўнасці набывалі выключна важнае значэнне.

Сам перыяд і працэс станаўлення новага сацыяльнага ўтварэння, калі яно толькі знаходзіць абрысы будучай акрэсленасці і вядучыя заканамернасці яго наступнага быцця і функцыянавання яшчэ далёкія ад ступені наглядна-канкрэтнай праявы, не гаворачы ўжо аб юрыдычным замацаванні іх, і калі на першы, найбольш відавочны план высоўваецца права моцнага, прага да ўлады і багацця, што з'яўляецца таксама і прагай да сцвярджэння (а ў дадзеным выпадку за імкненнем да асабістага сцвярджэння ляжыць – па сутнасці і прадвызначае яго – тэндэнцыя да сцвярджэння пэўнай этнапалітычнай супольнасці), – вось тады поспех у барацьбе шмат у чым залежыць ад асабістых якасцей князя, феадала; і ў гэтай барацьбе можа перамагчы толькі той, у каго больш сіл і палітычнага і ваеннага ўмення, мастацтва весці барацьбу. Паколькі ў ранні перыяд станаўлення будучых дзяржаўных і палітычных форм яшчэ не зацверджаны адпаведныя гэтым формам права і звычай, то яны натуральна замяняюцца вельмі вольна трактаваным і ўжываным правам моцнага – і ў ваенна-эканамічных, і ў духоўна-палітычных адносінах, што ў сваю чаргу абумоўлівае характар і асаблівасці праяўлення ў дадзенай сферы індывідуальна-асабістага пачатку. У барацьбе князёў, феадалаў аднаго з адным, дзе няма перашкод ні роднасных, ні тых, якія грунтуюцца на звычаі або праве, занадта шмат бязмежнага індывідуалізму, ён часта выяўляецца ў самых жорсткіх, адкрыта беспрынцыповых формах. Летапісы поўныя згадванняў аб здрадах і зверскіх забойствах, аж да знішчэння жыхароў гарадоў і цэлых княжых родаў. Гэта часам нагадвае стан амаль што першаснага хаосу, на паверхні якога калі і заўважна

некаторая заканамернасць, то яна выяўляецца ў імкненні кожнай дзеючай асобы падпарадкаваць сабе ўсё і ўсіх.

Феадальна-сепаратысцкія тэндэнцыі перыяду феадальнай раздробленасці і наступнага станаўлення цэнтралізаваных дзяржаў, калі яго разглядаць у плане праявы індывідуальна-асабістага пачатку, уяўляюць яго як перыяд вельмі эгаістычны і індывідуалістычны. Менавіта з выявай князя, феадала, з фігурай і магчымасцямі дзеяння гэтага сацыяльнага тыпа ў тым грамадска-палітычным і гістарычным асяроддзі звязана найбольш адкрыта-аб’ектыўная жорстка-індывідуалістычная, вельмі рэзкая лінія праяўлення працэсаў асабістага развіцця. Здрады, забойствы, кроў – усё гэта, як сведчаць беларуска-літоўскія летапісы, суправаджае шлях і Ягайлы, і Вітаўта, і ўсіх астатніх князёў. Прычым адна справа, як паводзіў сябе рэальна Ягайла або Вітаўт і як гэта зафіксавана ў розных летапісных спісах, якія выказвалі розныя палітычныя тэндэнцыі, і іншае, як гэта прадстаўлена ў яго ідэалізаваным летапісным партрэце, напрыклад у «Пахвале Вітаўту». Пяром летапісцаў фіксуюцца розныя чалавечыя якасці людзей дзеяння, галоўных асоб летапіснага апавядання. Пры гэтым мужнасць, адвага, подласць, здрада, сіла зліваюцца ў адзіны клубок. А пад ім як падмурак, аснова – тэндэнцыя да сцвярджэння сябе і этнічнай супольнасці, імкненне да экспансіі, да падначалення суседзяў, да пашырэння межаў уладанняў. Прычым летапісцы мала гавораць пра індывідуальна-асабістыя якасці тых або іншых князёў. Наяўнасць і значэнне гэтых якасцей (якія па сутнасці застаюцца не названымі) фіксуюцца апасродкавана – праз вынікі дзеяння князёў, а калі непасрэдна – то пры дапамозе эпітэтаў і тытулаў, якія прыкладаюцца да імя князя. Гэтая фіксацыя носіць агульны, традыцыйна ўстойлівы характар і ні ў якой меры не звязаная з прынцыпам індывідуалізацыі або псіхалагізацыі, якія неслі адбітак асабістай непаўторнасці. Можна казаць, што рэальныя працэсы асабістага развіцця, якія адбываліся ў рэчаіснасці, абганялі станаўленне духоўных форм, здольных з большай ступенню адэкватнасці адлюстраваць і ўзнавіць гэтыя працэсы.

Часам смяротна небяспечная для існавання пэўнага цэлага (зямлі, княства, этнічнай супольнасці) міжусобная барацьба князёў была, з аднаго боку, праверкай сілы і магчымасцей утворанай супольнасці, а з іншага – выразам індывідуальных якасцей і магчымасцей самога князя як індывіда, чалавека, зразумела, перш за ўсё чалавека палітычнага, дзяржаўнага. Таму і постаць князя

амбівалентная па свайму зместаваму напаўненню. Яго сіла з'яўляецца вытворнай ад сілы супольнасці, багацця і магутнасці земляў, якімі ён валодае. Разам з тым гэтае агульнае багацце, яго памнажэнне і збіранне шмат у чым залежаць ад асабістых якасцей князя, яго розуму, палітычнага таленту і дальнабачнасці, ад яго разумення рэальна ацэньваць сітуацыю, правільна ставіць палітычныя мэты і знаходзіць сродкі іх дасягнення.

Міжусобная барацьба складала важны рэальны змястоўны складнік працэсу ўтварэння этнапалітычных, дзяржаўных супольнасцей, была яскравым прыкладам знешнепалітычнага боку дадзенага працэсу, высвятляючы пэўныя перыпетыі руху этнічнай гісторыі, адну з найважнейшых пабуджальных крыніц гэтай гісторыі, гісторыі складання і ўтварэння народнасцей. Гаворачы аб міжусобнай вайне і звязваючы яе са знешнепалітычным аспектам існавання пэўнай дзяржаўна-этнічнай супольнасці, трэба мець на ўвазе, што ва ўнутраным жыцці саміх княстваў занадта шмат вызначалася наяўнасцю ваеннай сілы князя, якая выступала вядучай формай арганізацыі адносін унутры княстваў. А тым самым праявы як унутранай, так і знешняй палітыкі княжацкай улады па сутнасці выяўлялі сваю аднатыпнасць і аднапарадкавасць, аднастайнасць ужываных сродкаў.

На ранніх этапах дзяржаўнасці ўнутраная і знешняя палітыка нярэдка непадзельна, арганічна пераходзяць адна ў другую, дэманструючы сваё арганічнае адзінства. Бо нават у межах некаторай племяннной, этнічнай супольнасці вылучэнне і зацвярджэнне князёў адразу звязана з усталяваннем прынцыпу падпарадкавання падначаленых, што рэальна выяўляецца ў абкладанні іх данінай, для чаго патрэбна перш за ўсё ваенная сіла. Гэтая зыходна дадзеная тэндэнцыя да падпарадкавання ў імя здабывання каштоўнасцей, якая ідзе на множанне ваеннай сілы, узнікаючы, адразу ж атрымлівае імпульс да развіцця, а ў тых умовах развіццё непазбежна набывае форму прасторавага пашырэння, так сказаць, відавочна-нагляднага распаўсюджвання. Зразумела, што ў гэтых умовах паняцці палітыкі ўнутранай і знешняй вельмі адносныя, другое з'яўляецца простым і натуральным працягам і выразам першага. Тым самым «сваім» для князя выступае толькі тое, што ўжо падпарадкаванае, а «чужым» – тое, што пакуль яшчэ не падпарадкаванае. Узаемапераход унутранага і знешняга спараджае ва ўнутранасуб'ектыўным успрыманні носьбіта гэтай палітыкі вельмі зыбкую мяжу паміж тым, што адносіцца да сферы ўласнага валодання

і валодання суседняга, выяўляючыся ў рэшце рэшт у дамінуючым імкненні да экспансіі, падначалення бліжняга, да сталага прасторавага пашырэння межаў сваёй улады.

Але гэтае памкненне сутыкаецца з аналагічнымі намаганнямі суседніх земляў і княстваў. Тыя ўсобіцы, якія раздзіралі Русь, а затым і літоўскае княства – гэта найвялікшыя ахвяры, сталыя беды, што аслаблялі і падрывалі ўнутраныя сілы народа перад пагрозай знешняй экспансіі, і гэта разам з тым выраз нястрымнага, крывавага, вядучага да трагічных наступстваў індывідуалізму міжкняжацкай і міждынастычнай барацьбы. Міжусобная барацьба ў плане праявы індывідуальна-асабістага пачатку характарызуе яго ў вельмі індывідуалістычных, «анархічна»-нястрыманых формах, дзе прага да ўлады, багацця і ўласнага сцвярджэння становіцца важнейшай задачай і мэтай, у ахвяру якой прыносіцца ўсё без выключэння. Так, з беларуска-літоўскіх летапісаў даведваемся, што для авалодання велікакняжым пасадам Ягайла забіў Кейстута – брата бацькі, спрабаваў убраць з палітычнай сцэны Вітаўта, а Вітаўт, які стаў вялікім князем, быў вымушаны падтрымліваць бачнасць добрых адносін з забойцам бацькі.

Адзначаная раней амбівалентнасць фігуры князя як адной з вядучых дзеючых асоб летапісання, вылучэнне таго моманту, што яго сіла і магутнасць вытворныя ад сілы і магутнасці земляў, якімі ён валодае, а таксама ўласцівы замалёўцы яго аблічча ваенна-гераічны пафас у спалучэнні з ідэалагічнай устаноўкай летапісца на ўзвышэнне пэўнага феадальнага цэнтра абумовілі і адмысловую буйнасць, рэльефнасць дзеючых асоб. Часта за скупымі радкамі летапісання адчуваецца такі размах і накал жарсцяў, што гэта выклікае адчуванне іх роднасці шэкспіраўскім трагедыям, героі якіх раскрываюцца ў гіганцкай празмернасці пачуццяў і падзей, якія, падавалася б, не змяшчаюцца ні ў якія рамкі. Тэндэнцыя да такой маштабнасці найбольш значных дзеючых асоб уступае ў супярэчнасць з традыцыяй строгага і сціслага летапісання, аднак гэтая тэндэнцыя ўзгадняецца з уласцівым летапісам апавядальным пачаткам, які захоўваў сувязі з фальклорнымі жанрамі, перш за ўсё з формамі эпічна-легендарнымі. Уласцівыя гэтым формам прынцыпы адлюстравання вобразаў, асабліва галоўных, прынцыпы эпічнага ўзвышэння і ўзбуйнення, а таксама гераізацыі ў нейкай ступені адбіліся і на замалёўцы выявы князя ў летапісах; але гэта датычыла толькі тых вобразаў, значнасць якіх была вывераная рэчаіснасцю, а таксама палітычнай, ідэалагічнай устаноўкай, якая

праводзілася летапісцам, як, напрыклад, выявы полацкага князя Усяслава ў Лаўрэнцьеўскім, князя Данілы Галіцкага ў Іпацьеўскім або вялікага князя Вітаўта ў беларуска-літоўскім летапісах.

Вядома, і Усяслаў Полацкі, і Даніла Галіцкі, і Вітаўт былі выдатнымі дзяржаўнымі, палітычнымі дзеячамі свайго часу, і абсалютна заканамерныя як сама ўвага летапісцаў да іх, так і імкненне прадставіць іх у значнасці і рэльефнасці аблічча і дзеянняў. У дадзеным выпадку імкненне летапісцаў мела рэальныя падставы, бо з дзейнасцю адзначаных князёў звязаны перыяд найвышэйшага росквіту як Полацкага княства (яшчэ да ўваходжання яго ў склад літоўскай дзяржавы), так і Галіцка-Валынскага княства (якое сапернічала за сферы ўплыву з літоўскім княствам, што толькі развівалася), а таксама Вялікага княства Літоўскага (якое дасягнула пры Вітаўце найбольшай магутнасці).

Адбітак эпічнай магутнасці і легендарнага каларыту пры замалёўцы найбольш значных герояў летапісання непасрэдна абумоўліваўся найбольш поўнай рэалізацыяй імі тых магчымасцей, якія давала сама саслоўна-карпаратыўная феадальная сістэма. Паколькі сутнасць і функцыя чалавека вызначаліся ў перыяд Сярэднявечча яго месцам у феадальнай ступеньчатай іерархіі (князь-феадал, дзеяч царквы, ваяр-дружыннік князя, купец, рамеснік, селянін), а князь, феадал займаў вышэйшую прыступку на гэтай сацыяльнай лесвіцы, пастолькі менавіта перад ім адкрывалася найбольшая прастора для праявы ўласцівых яму чалавечых якасцей і ўласцівасцей, прычым для праявы менавіта практычна-дзейнай. І сама рэальнасць падобнага выразу (натуральна, пры выкананні першаснага сацыяльна-саслоўнага патрабавання) цалкам залежала ад яго асабістых якасцей і ўласцівасцей, ад ступені яго індывідуальнай адоранасці, перш за ўсё палітычнай і ваеннай. Таму і факты такой дзяржаўна-палітычнай рэалізацыі асобы прыцягвалі пільную ўвагу летапісцаў.

Натуральна, што ў замалёўцы такіх асоб выяўляюцца рысы ўзвышэння і гераізацыі, іх фігуры становяцца эпічна-магутнымі і значнымі, вышэй за якія няма ў межах іх уладанняў, а іх падданыя, асабліва простыя людзі, несувымерныя з велічэзнай фігурай героя. Моц і багацце зямлі, народа, якія складалі рэальную аснову сілы княства і княжай улады, адчужаюцца ў ідэалізаванай свядомасці летапісца на карысць вышэйшага носьбіта вярхоўнага, дзяржаўна-палітычнага пачатку, які аказваецца ў пэўнай ступені аднаасобным прадстаўніком гэтай моцы. І тое, што адбывалася

ў свядомасці летапісца, адлюстроўвала рэальныя працэсы выключна класавага, феадальна-саслоўнага ўзвышэння і развіцця індывіда, які прысвойваў сабе ўсё грамадскае – матэрыяльнае і духоўнае багацце, які жорстка прыціскаў для рэалізацыі сваёй мэты як ніжэйшыя сацыяльныя пласты, так і імкнуўся да распаўсюджвання ўлады на суседнія землі і княствы.

На аснове такога аднаасобнага прысваення індывідам, якія стаяць на вышэйшай прыступцы сацыяльнай іерархіі, грамадскага багацця, – што давала рэальную ваенную сілу і паўнаважкае адчуванне гэтай сілы, і нараджала высокую ступень упэўненасці ў паспяховасці ўжывання яе, – якраз і адкрываліся магчымасці дзеяння і з'яўлення адмысловай формы суб'ектыўнага светаадчування, досыць цэльнага, палітычна прагматычнага, мала абцяжаранага выбарам сродкаў дасягнення жаданага, працятага пачуццём усёдазволенасці. Тым самым індывід выступаў у якасці пэўнай суверэнна-суб'ектыўнай адзінкі, якая сама ўсталёўвае для сябе нормы і магчымасці дзеяння, аказваючыся ў вядомым сэнсе вышэйшай каштоўнасна-рэгулятыўнай інстанцыяй. Безумоўна, такое вельмі індывідуалістычнае ўсталяванне суб'ектам норм дзеяння для сябе было абумоўлена ўсім комплексам канкрэтна-гістарычных абставін, у якіх ён існаваў. Рэальная дыялектыка і логіка грамадска-эканамічнага і палітычнага развіцця пэўных этнадзяржаўных утварэнняў аказваліся сапраўды вышэйшай ацэначнай інстанцыяй дзеянняў таго ці іншага дзяржаўнага, палітычнага дзеяча, якая вызначала ў рэшце рэшт поспех альбо правал прадпрыемстваў індывіда, ступень адпаведнасці яго суб'ектыўных памкненняў аб'ектыўнаму ходу гісторыі. Аднак у плане суб'ектыўнага светаадчування гэты індывід стала знаходзіцца ў стане дзеяння (або нацэленасці на яго), і само яго існаванне ёсць дзея, якая ў кожны момант імкнецца выйсці за рамкі канкрэтных абставін, у якіх ён знаходзіцца, зламаць, падпарадкаваць іх сабе. І гаворка ідзе не проста пра індывідуальнае існаванне (і не пра самакаштоўную ізаляванасць, уласцівую адчуванню суб'екта Новага часу), а пра дзею, якая заўсёды мае палітычны падтэкст і сэнс (прычым часцей за ўсё іх знешнепалітычную накіраванасць) і пафас гераічнага дзеяння.

Дзейны суб'ект той эпохі ў значнасці рыс яго аблічча і праяў прысвоенай грамадскай сілы вельмі далёкі ад будучыні прыватнага, індывідуальнага, раздробленага чалавека буржуазнага грамадства. Па сутнасці, яны ўяўляюць у некаторых адносінах рэзкую

ўзаемную супрацьлегласць, перш за ўсё супрацьлегласць форм праявы іх унутраных магчымасцей, хоць адчувальна і іх змястоўная роднасць, якая выяўляецца ў наяўнасці і ў таго, і ў другога індывідуалістычнага пачатку. Асобны, атамарна наяўны, грамадзянска-юрыдычны чалавек буржуазнай эпохі цалкам рэгламентаваны ў сваім мысленні і дзеянні заканадаўча-прававымі і культурна-маральнымі ўстанаўленнямі.

Індывід эпохі ўтварэння ранніх форм феадальнай дзяржаўнасці аказваецца перад сітуацыяй сталага выбару таго або іншага дзеяння, кірунак, сродкі і формы рэалізацыі якога ён усталёўвае самастойна. І самастойнасць гэтая мае вельмі высокую каштоўнасць, яна – грань (і магчымасць) яго існавання. Не выпадкова так высока ацэньваецца летапісцамі пасяховасць таго ці іншага ваенна-палітычнага прадпрыемства, яна асвячаецца магічна прыцягальным словам «перамога», якой праз разлютаваны супраціў сапернікаў і шматлікія перашкоды дамагаецца індывід. Усё яго існаванне складаецца, вядома, не толькі з перамог. Але само яго жыццё і дзеянні авеяныя ваенна-гераічным пафасам, яму пастаянна даводзіцца змагацца з суседзямі, а калі перамога адвярнулася ад яго, то гэта ўжо амаль грань нябыту, смяротная пагроза самому яго існаванню (а разам з тым і незлічоныя страшныя беды зямлі, народу, княству). Добра, калі ў яго яшчэ захаваліся землі або суседзі, якія могуць даць сховішча і сродкі для таго, каб ізноў сабрацца з сіламі і вярнуць, а можа быць, і прымножыць страчанае. Калі ж гэтага няма, то гэта і ёсць рашучая параза, нябыт, не гаворачы ўжо аб тым, што ён можа быць забіты ў любы момант, бо ў эпоху, калі ішла барацьба за існаванне цэлых этнічных супольнасцей, кошт аднаго чалавечага жыцця, нават княжацкага, быў надзвычай нізкі. І натуральна, тым большае і адмысловае, выключнае значэнне мела пераадоленне варожых абставін, а вядомая паўтаральнасць поспеху рэзка вылучала дзейнага суб’екта, робячы яго прадметам пільнай увагі летапісцаў, а пры дапамозе іх высілкаў стварала перадумовы для адлюстравання і замацавання яго ў працэсе быцця і гісторыі народа, зямлі, княства.

Беларускія, альбо, дакладней гаворачы, беларуска-літоўскія, летапісы арганічна неслі ў сваёй структуры і змястоўнай скіраванасці адзначаныя важнейшыя ідэалагічна-праблемныя і фармальна-жанравыя асаблівасці такога спецыфічнага духоўнага параджэння ўсходнеславянскага грамадска-палітычнага жыцця, як летапісанне. Канешне, у адносінах да летапісаў старажытнарускага перыяду,

калі, уласна кажучы, і паўстала летапісанне, беларуска-літоўскія летапісы XIV–XVI стст. уяўлялі сабой духоўныя, ідэалагічныя формы ўжо пазнейшага, так сказаць, другога пакалення, што, натуральна, адбілася на іх структуры і змястоўным баку. Перш за ўсё быў значна прыглушаны, а часта і згублены каларыт і адчуванне ўзвышанасці, таямнічасці і паэтычнасці, у такой высокай ступені ўласцівыя старым, старажытнарускім летапісам. Можна таксама адзначыць, што ў беларуска-літоўскіх летапісах у параўнанні са старажытнарускім першаўзорам абстрактна-храналагічны часавы прынцып пачаў адыгрываць меншую ролю (а ў некаторых летапісных спісах і наогул меў тэндэнцыю да растварэння ў падзейнай апавядальнасці), а сам летапіс станавіўся больш прагматычным, што асабліва выявілася ў палітычных, ідэалагічных адносінах, а таксама ў большай акцэптацыі ў рэальнасці таго, што адпавядала пэўнай ідэалагічнай устаноўцы.

Такія ўнутраныя перамены ў самім летапісанні натуральныя, яны абумоўліваліся зменай грамадска-палітычных умоў, рэальным рухам гісторыі і новымі задачамі, якія ставіліся новымі зрухамі ў жыцці народаў. Беларускае летапісанне арганічна ўвабрала і спадкавала досвед старажытнарускага летапісання. Разам з тым яно развівалася ў новых гістарычных умовах, ва ўмовах, калі адбывалася фарміраванне ўсходнеславянскіх народаў. Беларускаму народу, роўна як і ўкраінскаму, пачатковы, досыць працяглы перыяд такога фарміравання прыйшлося перажыць ва ўмовах шматнацыянальнага дзяржаўнага ўтварэння – Вялікага княства Літоўскага, што наклала свой адбітак на шматлікія бакі нацыянальнага і культурнага жыцця беларускай народнай супольнасці. Шэраг істотных асаблівасцей і супярэчнасцей гэтага складанага працэсу (і яго пэўных акалічнасцей) знайшлі сваё спецыфічнае адлюстраванне ў летапісанні, якое з’яўляецца выключна важнай гістарычнай крыніцай грамадска-палітычнай і духоўнай гісторыі беларускага народа – гісторыі важнага пачатковага этапу яго станаўлення.

Уваходжанне беларускіх і ўкраінскіх земляў у склад Вялікага княства Літоўскага мела сваё гістарычнае абгрунтаванне і апраўданне. Можна адзначыць наяўнасць у заходнерускіх землях у канцы XIII–XIV ст. пэўнай аб’яднальнай тэндэнцыі, якая была пачатковай фазай працэсу фарміравання беларускай этнанацыянальнай супольнасці. Вялікае княства Літоўскае, якое ўвабрала ў арбіту свайго ўплыву беларускія і ўкраінскія землі і зазнала іх моцнае культурнае і палітычнае ўздзеянне, па сутнасці ўяўляла сабой

кангламерат літоўскіх і беларуска-ўкраінскіх земляў, агульнае адзінства якіх было досыць эфемерным і падтрымлівалася ваеннай сілай. Перыяд больш-менш гарманічнага ўзаемнага існавання ў складзе аднаго дзяржаўнага ўтварэння быў не вельмі працяглым і скончыўся ў канцы XIV ст. Крэўскай уніяй, калі Ягайла пайшоў на аб'яднанне з Польшчай і абавязаўся прыняць каталіцтва з усімі сваімі падданымі. Унія, вядома, была спробай выратавання ад унутранай няўстойлівасці, вынікам адсутнасці трывалай дзяржаўна-адміністрацыйнай сістэмы, цвёрдага, разгалінаванага і асвечанага нейкімі вышэйшымі прынцыпамі – традыцыяй, звычаем, Богам і да т. п. – прававога абгрунтавання існуючых грамадскіх устанаўленняў. Усё гэта ў той перыяд (пры досыць супярэчлівым перапляценні і сутыкненні пэўных ідэалагічных установак, дамінуючых у цэнтрах улады, пры немалым уплыве да канца XIV ст. на ўладу вялікага князя язычніцкіх жрацоў побач з часам адчувальным уздзеяннем на велікакняжацкую палітыку хрысціянскіх, праваслаўных уяўленняў, панаванне якіх у беларускіх землях складала тыповую характарыстыку духоўнага, ідэалагічнага жыцця гэтых земляў) замяняецца аўтарытэтам сілы, асабістымі якасцямі і магутнасцю князя, які абапіраецца на падпарадкаваныя яму ўладанні.

Да Крэўскай уніі ва ўнутраным жыцці літоўскай дзяржавы назіралася больш-менш гарманічнае спалучэнне досыць разнастайных пачаткаў – літоўскага і славянскага з яго высокім узроўнем культуры і асветы і пэўнымі, выпрацаванымі формамі палітыка-ідэалагічнага і гаспадарчага жыцця. Пасля яе такая адносная раўнавага парушаецца перш за ўсё ўмяшаннем каталіцкай царквы і наступальнай палітыкай кіруючых польскіх феадальных колаў. <…>

У беларуска-літоўскіх летапісах, вядома, не вымалёўваюцца тыповыя характарыстыкі гэтай сітуацыі ў цэлым. Умовы і заканамернасці фарміравання беларускай этнанацыянальнай супольнасці і яе культуры на пачатковых этапах станаўлення могуць узнаўляцца толькі на падставе ўсёй сукупнасці праяў матэрыяльнага і духоўнага жыцця таго часу. Сярод разнастайных праяў культурнага, духоўнага жыцця эпохі летапісы вылучаюцца сваёй накіраванасцю пераважна на фіксацыю найбольш важных падзей і момантаў этнапалітычнай гісторыі, якія адлюстроўвалі станаўленне форм дзяржаўнай арганізацыі, зараджэнне і развіццё патрыятычнай свядомасці зямлі, княства, народа, тэндэнцыю да іх унут-

ранага сцвярджэння і сцвярджэння знешняга – сярод іншых, суседніх супольнасцей.

Зразумела, што розныя летапісныя спісы адлюстроўваюць розныя фазы і моманты гэтай гісторыі, а таксама даюць ім розную палітычную інтэрпрэтацыю. У адных беларускіх летапісных спісах (напрыклад, у Супрасльскім летапісе, дзе апошні пагадовы запіс датуецца 1446 г.) відавочна – па самому кампазіцыйнаму размяшчэнню матэрыялу – іх генетычная сувязь з агульнарускім летапісаннем, відавочна тая кардынальная, выключна важная для факта існавання беларускіх земляў як пэўнай народнай, этнічнай супольнасці гістарычная сувязь з Кіеўскай Руссю, якая шмат у чым і вызначыла іх культурнае, духоўнае адрозненне ад літоўскага дзяржаўна-палітычнага пачатку. І ў гэтых летапісных спісах сама гісторыя літоўскай дзяржавы выступае як трэці элемент агульнай гістарычнай узаемасувязі, які паслядоўна злучае ў гістарычнай перспектыве і часавай працягласці Кіеўскую Русь, беларускія землі ў складзе літоўскага княства, кароткую генеалогію літоўскіх князёў. Апошняя ўжо ў ранніх спісах выглядае як досыць самастойны сюжэт. Аднак у дадзеным выпадку для нас важная сутнасць пазіцыі і пункту гледжання летапісца, які адлюстроўваў і сцвярджаў пэўную палітычную, ідэалагічную тэндэнцыю. Гэта, безумоўна, тэндэнцыя і пункт гледжання прадстаўніка беларускіх земляў і княстваў, тэндэнцыя, якая ўзнікла як выражэнне ўсведамлення важнага значэння тых пачаткаў культуры і жыцця, якія былі ўласцівыя беларускім землям і якія знайшлі прыдатную глебу для свайго сцвярджэння ў літоўскай дзяржаве. З такога пункту гледжання літоўская дзяржава аказваецца вынікам наследавання і ўплыву дасягненняў Кіеўскай Русі, прычым канкрэтным носьбітам гэтых дасягненняў выступаюць беларускія землі. Летапісцам пракрэсліваецца такая трактоўка сутнасці гістарычнага працэсу, якая адводзіць беларускім землям значэнне неабходнай і нават нейкай агульнай асновы самога літоўскага дзяржаўнага ўтварэння. Прынамсі, канкрэтны фактычны матэрыял Супрасльскага летапісу, змест, размеркаванне і ўзаемасувязь яго частак даюць падставу для такіх высноў.

Агульнае кампазіцыйнае размяшчэнне матэрыялу ў Супрасльскім летапісе ўключае наступнае: а) частку агульнарускую, якая пачынаецца паданнем пра найбольш верных князёў Старажытнай Русі, дзе ўтрымліваецца ўзгадка пра хрышчэнне Русі, а таксама гаворыцца аб дзейнасці князёў, якія будавалі

храмы, пасля чаго ідуць традыцыйныя «пачатак усяго» (ад Адама) і «пачатак князёў рускіх», а затым выкладаюцца падзеі, звязаныя з Кіеўскай Руссю; б) паступова сярод агульнарускага матэрыялу пачынаюцца ўкрапленні літоўска-беларускай гісторыі; спачатку пад 1350 г. згадваецца літоўскі князь Альгерд, затым фіксуецца дата яго смерці, потым ідзе згадка аб шлюбе Ягайлы і пачатку хрышчэння Літвы ў «латыньску веру»; гэтая частка ўяўляе сабой спробу ўзаемнага асвятлення падзей, якія адбываюцца як у Літве, так і ў суседніх славянскіх княствах, перш за ўсё ў Смаленскім, а таксама Маскоўскім; у гэтай частцы, акрамя таго, утрымліваецца досыць падрабязнае (якое заўважна вылучаецца дэталізацыяй ад папярэдняга тэксту) апісанне спробы каранавання князя Вітаўта і міжусобнай барацьбы, якая паследавала за яго смерцю, а таксама «Пахвала Вітаўту»; в) частку літоўскую пад загалоўкам «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх», якая ўяўляе собой, па сутнасці, летапісна-апавядальны варыянт радавога гістарычнага падання, у дадзеным выпадку Гедымінавага, якое досыць хутка пераходзіць ад Гедыміна да яго сыноў – Альгерда і Кейстута, а ад іх да Ягайлы і Вітаўта, прычым апошні займае адмысловае, цэнтральнае месца ў летапісе. Гэта тыпова радавое, генеалагічнае апавяданне, прычым літоўскае, хаця і выкладзенае на старабеларускай мове. Калі ў першых дзвюх частках дамінуе пункт гледжання, які арганічна выражаў інтарэсы і памкненні беларускіх земляў (або смаленскіх), што пацвярджаецца шэрагам ацэначных момантаў, выразна праглядаемых, напрыклад, пры згадванні бед, якія наносіліся рускім землям літоўскімі паходамі, у прыватнасці на Смаленск (пад 1440 г.), то ў «Летапісцы князёў...» сцвярджаецца пункт гледжання, уласцівы ідэолагам літоўскай дзяржаўнасці; адпаведна з гэтым ацэньваюцца і ваенныя дзеянні супраць Літвы, у прыватнасці паход Андрэя Полацкага, калі было «много зла сотвориша хрестьянемь» [ПСРЛ 35:64 (л. 98)]. У агульным спісе Супрасльскага летапісу, нягледзячы на адзначанае сумяшчэнне і супярэчлівасць прадстаўленых пунктаў гледжання, прысутнічае спроба да іх злучэння, і гэтая спроба прадпрымаецца з пазіцыі сцвярджэння інтарэсаў беларускіх земляў, з пункту гледжання праваслаўных колаў, пра што сведчыць запіс пад 1401 г. аб «иноверных ляхах», ад якіх не жадалі трываць гвалту смаляне.

У пазнейшых спісах беларуска-літоўскіх летапісаў, такіх як летапіс Красінскага або летапіс Рачынскага, не гаворачы ўжо аб

«Хронiцы Лiтоўскай i Жамойцкай» i «Хронiцы Быхаўца», знаходзiм прынцыпова iншае размяшчэнне матэрыялу i яго змястоўную трактоўку. Калi ў Супрасльскiм летапiсе (а блiзкiм яго варыянтам аказваецца спiс Нiкiфараўскага летапiсу, ёсць таксама вельмi вялiкiя супадзеннi тэксту спiсу Слуцкага летапiсу з Супрасльскiм) прысутнiчае тэндэнцыя да злучэння агульнарускай часткi, частак беларуска-лiтоўскай i лiтоўскай, прычым апошняя прадстаўлена ў кароткiм варыянце (гэта i «Пахвала Вiтаўту» i «Летапiсец вялiкiх князёў лiтоўскiх», пераважна Гедымiнавiчаў, дзе ў цэнтры зноў-такi аказваецца князь Вiтаўт), то ў спiсе Рачынскага (а таксама Красiнскага i iнш.) ужо няма нi агульнарускай часткi, нi часткi беларуска-лiтоўскай, а з самага пачатку ў цэнтры ўвагi аказваецца лiтоўская гiсторыя. I гэта ўжо не фрагменты лiтоўскай гiсторыi, як у спiсе Супрасльскага летапiсу, а гiсторыя, складзеная па старажытнарускаму канону летапiснага апавядання з вылучэннем асноўных змястоўна-кульмiнацыйных момантаў, якiя перш за ўсё фiксавалi «пачатак зямлi рускай», «пачатак рускiх князёў» (як гэта было зроблена i ў спiсе Супрасльскага летапiсу).

А таму i летапiсныя спiсы, падобныя да летапiсу Рачынскага, аказваюцца не проста «Летапiсцам вялiкiх князёў лiтоўскiх» (што было толькi пачатковым, кароткiм варыянтам), а «Летапiсцам Вялiкага княства Лiтоўскага», якi набывае шырокае агульнадзяржаўнае гучанне i спрабуе асвятлiць як пытанне пра паходжанне Лiтвы, звяртаючыся да досыць фантастычных сюжэтаў пра сувязь са старажытнымi рымлянамi, так i важнейшыя моманты яе наступнай гiсторыi, уключаючы апiсанне лiтоўскiх князёў. Такi «Летапiсец княства...» хутчэй нагадвае апавяданне, чым летапiсныя запiсы, дакладней, ён складаецца з шэрагу апавяданняў, у аснове якiх ляжыць пэўная сюжэтная канва, якая атрымлiвае тое цi iншае развiццё. Такiм чынам, калi кароткая рэдакцыя «Летапiсца вялiкiх князёў лiтоўскiх» была апiсаннем роду Гедымiна, i перш за ўсё Вiтаўта, то пашыраная рэдакцыя стала «Летапiсцам княства...» i павяла гаворку пра паходжанне Лiтвы i лiтоўцаў, г. зн. стала выяўляць дзяржаўную кансалiдуючую iдэалагiчную тэндэнцыю, якая падпарадкоўвалася адзiнаму пункту гледжання, а затым пачала на заходнi – польскi – лад называцца «Хронiкай Лiтоўскай», якая мела выразна ўсталяваны тэзiс-загаловак: «Вывод и пачаток о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь взмоглися и пошли», загаловак, вытворны характар якога

ад «Аповесці мінулых гадоў» відавочны[1], роўна як відавочная і прэтэнзія на ажыццяўленне, стварэнне агульнадзяржаўнай літоўскай гісторыі. <…>

Цалкам відавочна адрозненне вядучага палітычнага, ідэалагічнага пункту гледжання, які атрымаў выраз у Супрасльскім летапісе і летапісе Рачынскага (і роднасных яму па духу). Гэтае адрозненне тым больш істотнае, што яно паказвае наяўнасць дзвюх досыць процілеглых трактовак гісторыі, а таксама палітычных тэндэнцый, адна з якіх выяўляла інтарэсы беларускіх земляў, другая – імкненні блізкіх да вярхоўнай княжай улады ідэалагічных колаў, якія спрабавалі ігнараваць значэнне і важнасць тых пачаткаў жыцця і культуры, якія былі прадстаўленыя беларускімі землямі. Зразумела, што гэта абумоўлівала і адрозненне ў трактоўцы летапісцамі прынцыпу агульнага дабра. Так, з пункту гледжання ўкладальніка Супрасльскага летапісу, агульнае дабро ёсць дабро усёй дзяржавы, яно складаецца з адзінства літоўскага і беларускага пачаткаў, паводле ж трактоўкі летапісу Рачынскага, гэта перш за ўсё дабро абсалютнага і вярхоўнага літоўскага дзяржаўнага ўтварэння.

Ідэолагі літоўскай дзяржаўнасці пачыналі выразна ўсведамляць небяспеку, якая пагражала ёй з боку Польшчы; па сутнасці менавіта гэтая пагроза і з’явілася заахвочвальным матывам стварэння такой наскрозь ідэалагізаванай летапіснай гісторыі Літвы, закліканай паказаць яе старажытнасць і самастойнасць, а таксама феадальна-саслоўную значнасць яе продкаў, што было важным аргументам у спрэчцы літоўскіх баяраў і шляхты з польскай шляхтай, якая выхвалялася сваім высокім паходжаннем. Сляды такой спрэчкі і ў фантастычнай версіі пра паходжанне літоўцаў ад старажытных рымлян, і ў змешчаных у «Хроніцы Быхаўца» прамых сцвярджэннях пра тое, што літоўская шляхта – «шляхта старая, рымская», што літоўцы былі шляхетнымі ўжо тады, калі палякі яшчэ былі людзьмі простымі [ПСРЛ 32:153].

[1] Лаўрэнцьеўскі і Іпацьцеўскі летапісы шырока выкарыстоўваліся складальнікамі «Хронікі літоўскай...» і «Хронікі Быхаўца», а таксама іншых беларускалітоўскіх летапісаў. Гэта – і прамыя запазычанні, у тым ліку амаль даслоўныя, і выкарыстанне іх як адной з найважнейшых крыніц. Асабліва вялікі матэрыял у гэтым стасунку даваў Іпацьцеўскі летапіс, які ўтрымоўваў звесткі па пачатковай гісторыі літоўскага княства. Характар жа інтэрпрэтацыі запазычаных звестак абумоўліваўся пазіцыяй складальніка летапісу.

Такая розная трактоўка паняцця агульнага дабра ў Супрасльскім летапісе і ў летапісе Рачынскага (і роднасных яму) мае акрамя адзначанага этнапалітычнага аспекту і іншыя змястоўныя бакі, зноў жа звязаныя з рознай інтэрпрэтацыяй гістарычнага працэсу і якія істотна адрозніваліся вылучэннем змястоўна-значных рубяжоў і этапаў гэтага працэсу, у тым ліку і рубяжоў, якія сведчаць аб прыхільнасці да тых ці іншых духоўных, рэлігійна-ідэалагічных уяўленняў. Так, Супрасльскі летапіс мае пачатак, які змяшчае «Сказание о верных святых князей руськихъ». Перш за ўсё трэба звярнуць увагу на наяўнасць (і наступнае надзвычай паказальнае выкарыстанне) змястоўнага адцення, якое мае выразную хрысціянска-ідэалагічную ацэначную аснову і нясе паняцце святасці, што ёсць па сутнасці вышэйшае прызнанне магчымай адэкватнасці пэўнай асобы і ладу яе дзеянняў абсалютнаму духоўнаму (рэлігійнаму) ўзору. Такое прызнанне аддавалася звычайна падзвіжнікам веры, якія асабліва вызначыліся, але ў дадзеным выпадку назіраецца злучэнне гэтага змястоўнага адцення з выявай князя. Як вядома, у летапісах ён выступае адной з галоўных дзеючых асоб, прычым дзеянне яго аказваецца пераважна ваенна-палітычным, што з’яўляецца ў рэшце рэшт выразам і праявай сілы і магутнасці тых земляў або княства, прадстаўніком якога ён быў. Разам з тым такая цалкам ваенна-палітычная характарыстыка князя мае ў летапісах тэндэнцыю да ўз’яднання з характарыстыкай, якая мае выразны духоўны – у тых умовах хрысціянска-ідэалагічны – сэнс, які нагадвае, што летапісы ствараліся пераважна ў асяроддзі служыцеляў культу. Таму і кароткае сказанне пра сапраўдна святых князях рускіх, якім адкрываецца Супрасльскі летапіс, якраз і паклікана злучыць у агульнай характарыстыцы дзейнасці князя аспект хрысціянска-ідэалагічны з аспектам ваенна-палітычным і нават зрабіць асаблівы акцэнт на першым, паколькі другі звычайна знаходзіць дастаткова падрабязны разгляд у наступным падзейна-гадавым выкладзе матэрыялу.

Сапраўды праўдзівымі «святымі» аказваюцца паводле Супрасльскага летапісу тыя князі, дзейнасць якіх спрыяла ўмацаванню славы і магутнасці Бога і царквы. Трэба падкрэсліць, што маецца на ўвазе праваслаўная царква. І ў адносінах рэлігійнай праўдзівасці сярод князёў прыярытэт, безумоўна, належыць «прававерназму князю Уладзіміру», пры якім Русь прыняла хрысціянства. Далей згадваецца шэраг імёнаў рускіх князёў, прычым аб’яднаныя яны па строга вытрыманаму прынцыпу вернасці Богу і праваслаўнай

царкве, канкрэтным выразам чаго выступае для летапісца будаўніцтва князем гарадоў і храмаў, якія пералічваюцца досыць падрабязна. Гэтая падрабязнасць адпавядае канкрэтна-прасторавому мысленню летапісца і з'яўляецца адначасова наглядным і відавочным аглядам месцаў і земляў, дзе ўзведзены праваслаўныя храмы і дзе, такім чынам, зацверджана ідэя Бога. Ад гэтай ідэі і яе ўмоўна-рэальнага быцця, сведчаннем чаго з'яўляецца наяўнасць пабудаваных тым ці іншым князем праваслаўных храмаў, – прамая сувязь да разумення дабра ўсіх рускіх земляў.

Прынцып агульнага дабра земляў, княстваў, знаходзячы рэальны палітычны выраз як ідэя магутнасці і росквіту пэўнай этнапалітычнай супольнасці, адначасова непарыўна звязваецца ў свядомасці летапісца з пануючымі рэлігійнымі паданнямі. Гэтыя паданні імкнуцца заняць дамінуючае становішча ў сістэме адзнак, вядучых каштоўнасных арыентацый, паставіць рэальныя фактары (палітычную мудрасць, ваенную сілу) гістарычна абумоўленага паняцця агульнага дабра зямлі, княства ў залежнасць ад самой унутранай вернасці ідэі вышэйшай ісціннасці, справядлівасці і прыгажосці. Нараўне з гэтым ідэя далучанасці летапісцам земляў – пры дапамозе пераліку пабудаваных храмаў – да ідэі Бога ёсць разам з тым сцвярджэнне іх адзінства, якое разумеецца ў адпаведнасці з пануючымі ідэалагічнымі ўяўленнямі як адзінства на рэлігійнай, у дадзеным выпадку праваслаўнай, аснове. Такі ўступ Супрасльскага летапісу адлюстроўваў досыць далёкія часы, якія істотна адрозніваліся ад абставін стварэння ў сярэдзіне XV ст. спісу гэтага летапісу. Але вядучыя духоўна-ідэалагічныя пасылкі, характар інтэрпрэтацыі матэрыялу раскрываюць сутнасць пазіцыі летапісца, яго бачанне і разуменне гісторыі, яго адзнаку найбольш значных рубяжоў гістарычнага працэсу, а таксама выражэнне ім палітычных і ідэалагічных тэндэнцый, уласцівых беларускім землям, якія сцвярджалі сваю роднасць з Кіеўскай Руссю і бачылі ў праваслаўнай рэлігіі важнае сведчанне сваёй увасобленай духоўнай пэўнасці.

Зусім іншую рэлігійна-ідэалагічную арыентацыю выяўляе кароткі пагадовы запіс у створаным у сярэдзіне XVI ст. спісе Альшэўскага летапісу (апошні ў цэлым змястоўна родносны летапісу Рачынскага). Гэты запіс дадзены пасля асноўнага апавядальнага тэксту, і пачынаецца ён з узгадвання аб прыняцці Літвою «веры рымскага закону», што было адной з умоў каранавання Ягайлы на польскі пасад. Гэты акт у свядомасці ўкладальніка кароткага

пагадовага запісу мае асноватворнае рэлігійна-светапогляднае значэнне, выступаючы на правах другога фундаментальнага пачатку гісторыі літоўскага княства (як ужо адзначалася, першым пачаткам быў міфалагізаваны сюжэт пра паходжанне літоўцаў і апавяданне пра князёў). Пра адмысловую важнасць фіксацыі гэтага факта сведчыць тое, што, высоўваючы яго на цэнтральны план і пачынаючы з яго кароткі пагадовы запіс, укладальнік парушыў храналогію, і так здарылася, што за годам 1386 ідуць 1331 і 1307 гг. Парушэнне часавай паслядоўнасці самога ходу гісторыі якраз і было праявай пэўнай рэлігійна-ідэалагічнай тэндэнцыі, імкнення зацвердзіць вяху гістарычнага значэння ў жыцці народа – а менавіта так разумелася ўкладальнікам кароткага пагадовага запісу прыняцце Літвой каталіцтва. Пры дапамозе гэтага і сама вызначанасць і вышэйшае духоўна-рэлігійнае ўсведамленне сутнасці літоўскага княства звязваліся з каталіцкай царквой.

Прымаючы каталіцтва, літоўскія землі і князі ўзводзілі тым самым размежавальны бар’ер паміж сабой і беларускімі землямі. Калі да Крэўскай уніі 1385 г. і абрання Ягайлы ў 1386 г. на польскі пасад можна было казаць аб паступовай хрысціянізацыі Літвы, якая зыходзіла ад беларускіх земляў, пра што ёсць дастаткова шмат сведчанняў, то цяпер гэты працэс перарываецца. Пачынаюць афармляцца і развівацца новыя тэндэнцыі, звязаныя з наступальнай палітыкай польскіх феадальна-клерыкальных колаў. Аб’ядноўваючы лёсы Літвы з каталіцкай царквой, а ў палітычным плане з феадальнай Польшчай, акт Крэўскай уніі спараджаў новую рэлігійна-ідэалагічную і палітычную сітуацыю ў літоўскім княстве, сітуацыю, якая вяла да паступовай змены адносін паміж літоўскімі і беларускімі землямі, аб’яднанымі ў адно дзяржаўнае ўтварэнне. І пачатковы, зыходны запіс кароткай пагадовай хронікі, прыкладзены да Альшэўскага летапісу, якраз і быў фіксацыяй і сцвярджэннем прынцыпу адзінства і пэўнасці літоўскага княства, а тым самым і яго агульнага дабра, трактаванага ў духоўна-ідэалагічным, рэлігійным плане, як прынцыпу прыхільнасці да заходняй разнавіднасці хрысціянства – каталіцкай царквы.

Такім чынам, наяўнасць у розных летапісных спісах дастаткова істотна адрозных трактовак гістарычнага працэсу і рэлігійна-ідэалагічных арыентацый была адлюстраваннем рэальных грамадска-палітычных і духоўна-ідэалагічных супярэчнасцей, уласцівых такому надзвычай пярэстаму дзяржаўнаму аб’яднанню, як Вялікае княства Літоўскае, праявай барацьбы розных палітычных

сіл і тэндэнцый, прадстаўнікі якіх імкнуліся даць сваю інтэрпрэтацыю існуючага, зацвердзіць сваю пазіцыю ў ідэалагічнай барацьбе, сваё разуменне агульнага інтарэсу, агульнага дабра, што і знаходзіла своеасаблівы выраз у летапісных спісах, якія часта, няхай у вельмі лапідарнай форме, замацоўвалі менавіта тое, што адпавядала наскрозь ідэалагічнаму пункту гледжання ўкладальніка. І ў плане параўнання кароткага пагадовага запісу са спісу Альшэўскага летапісу вельмі паказальна тое, што, напрыклад, у спісе Супрасльскага летапісу наогул няма згадкі пра шлюб Ягайлы з польскай каралевай Ядвігай і пра пачатак хрышчэння Літвы ў «лацінскую веру» (хоць у вельмі блізкім Супрасльскаму летапісу спісе Нікіфараўскага летапісу ёсць згадка пра гэты факт). Гэта значыць з іншай, рэлігійна-ідэалагічнай пазіцыі гэты факт мог фіксавацца або не фіксавацца, ён знаходзіўся ў шэрагу іншых фактаў і падзей, не вылучаючыся з іх. У той жа час для носьбіта і прыхільніка афіцыйна-дзяржаўнага пункту гледжання факт гэты меў найважнейшае, асноватворнае ідэалагічнае значэнне, што і атрымлівае адпаведны выраз.

З'яўляючыся спараджэннем і праявай працэсу афармлення і развіцця этнапалітычнай, этнадзяржаўнай свядомасці і мыслення, беларуска-літоўскія летапісы зафіксавалі некаторыя істотныя асаблівасці гэтага працэсу, важныя этапы і рубяжы гістарычнага фарміравання беларускага і літоўскага народаў, абставіны, тыповыя для іх існавання і грамадска-палітычнага станаўлення на пачатковых этапах дзяржаўнага жыцця. Адлюстраванне ў летапісах некаторых істотных рубяжоў і этапаў гісторыі беларускага і літоўскага народаў, якія адбываліся пераважна ў падзейна-канкрэтнай, апавядальнай форме або ў форме простай, лаканічнага канстатавання-ўказання, часта ўтрымлівае і досыць пэўныя, абумоўленыя той ці іншай грамадска-палітычнай і ідэалагічнай сітуацыяй, адзнакі падзей, учынкаў і дзейнасці таго ці іншага князя або царкоўнага іерарха. Праява ў летапісах вядучай, дамінуючай палітыка-ідэалагічнай накіраванасці ўкладальніка, які выказваў інтарэсы тых ці іншых феадальных колаў, выступае як нейкая агульная змястоўная плоскасць апавядання і аснова агульнага прынцыпу ацэнкі, у межах якой і разгортваецца ўжо сама гістарычна канкрэтная падзейная тканіна летапісання і з'яўляюцца дзеючыя асобы. Так ужо атрымалася, што асноўныя межы складання беларуска-літоўскіх летапісных спісаў размяркоўваюцца наступным чынам: першая палова XV ст., канец XV – пачатак XVI ст.,

сярэдзіна XVI ст.[1] І вядома, спісы, якія адлюстроўваюць розныя фазы гістарычнага працэсу, фіксуюць разам з тым і нарастанне калізій, уласцівых усяму перыяду станаўлення беларускай этнанацыянальнай супольнасці.

Акрамя таго, асноўнае змястоўнае ядро беларуска-літоўскіх летапісаў аформілася падчас княжання Вітаўта (1392–1430 гг.) і ў два-тры дзесяцігоддзі пасля яго смерці. Гэта, натуральна, адбілася на ступені гістарычнай дэталізацыі і падрабязнасці фіксацыі падзей розных перыядаў гісторыі беларускага і літоўскага народаў. Час княжання Вітаўта атрымаў у гэтых адносінах найбольш дэталёвае адлюстраванне ў летапісах, у той час як іншыя перыяды асвятляліся з меншай падрабязнасцю, а некаторыя наогул не атрымалі адлюстравання. Гэта ж датычыць характару і ступені апісання важнейшых дзеючых асоб летапісання. І зноў найбольшай увагі заслужыў Вітаўт. Ён, па сутнасці, з’яўляўся цэнтральнай фігурай «Летапісца вялікіх князёў літоўскіх»; акрамя таго, менавіта яму быў прысвечаны ўведзены ў тканіну летапісання арыгінальны панегірычны твор «Пахвала Вітаўту», дзе ўслаўляліся яго палітычная мудрасць і талент палкаводца, дзякуючы якім княства дасягнула найбольшага росквіту і магутнасці.

Разам з тым у беларуска-літоўскіх летапісах параўнальна мала звестак пра раннюю гісторыю беларускіх земляў. Так, у агульнарускай частцы спісу Супрасльскага летапісу, які адносіцца да эпохі Кіеўскай Русі, у пералічэнні згадваецца аб крывічах у Полацку, а таксама пад годам 980 падаецца вядомы па «Аповесці мінулых гадоў» эпізод пра адмову Рагнеды, дачкі полацкага князя Рагвалода, выйсці замуж за Уладзіміра і наступным паходзе яго на Полацк, забойстве Рагвалода і яго сыноў. Некалькі паведамленняў аб Полацкім княстве ўтрымліваецца ў «Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай». Там узгадваецца пра літоўскі паход на Бярэсце (вядома, што Чорная Русь у перыяд найбольшага росквіту Полацкага княства ў XI і першай палове XII ст. належала палачанам; вобласць гэтая з гарадамі Наваградкам, Здзітавам, Гародняй, Слонімам, Ваўкавыскам належыць да ліку найстаражытнейшых уладанняў, набытых літоўцамі на Русі, і да паловы XIV ст. звалася пераважна Крывіцкай зямлёй [Антонович 1878:49]). Ёсць і адносна вялікі, змешчаны каля 1265 г.

[1] Аб крыніцах і працэсе ўзнікнення розных летапісных спісаў, якія адлюстроўваюць тры найважнейшыя этапы станаўлення і развіцця беларускага летапісання гл.: [Чамярыцкі 1969].

урывак, адмыслова прысвечаны палачанам і загалоўлены «О полоцкой свободности або Венеции».

Названы ўрывак гэты цікавы спробай апісання вечавога ладу Полацкага княства, характарыстыкай такога яго ўнутрыпалітычнага стану, які перадаецца паняццем «вольнасць». Прычым паказальна, што сам стан «вольнасці» ў першую чаргу спалучаецца з адсутнасцю абсалютнай вярхоўнай княжай улады, «жадной зверхности», супрацьвагай яе выступае іншы прынцып кіравання, калі аб патрэбах агульных, дзяржаўных клапаціліся «самі мяшчане полацкія». У дадзеным выпадку фіксуецца рэальны гістарычны факт, наяўнасць своеасаблівага сацыяльна-палітычнага ладу ў Полацкім княстве, звязанага з развіццём вечавога пачатку. Гэта спараджала адносіны паміж вечам і князем, якія вялі да падначалення князя рашэнням вечавога сходу і выяўлялі наяўнасць і дастаткова высокі ўзровень развіцця ў Полацку ўнутрыгарадскога грамадскага жыцця, дзе адмысловую сацыяльную ролю адыгрывала мясцовая шляхта, баяры, уплывовыя гараджане, купцы і рамеснікі. На гэтай сацыяльнай аснове развіліся прынцыпы грамадска-гарадскога і агульнакняжацкага дзяржаўнага кіравання, якія падрывалі прыярытэт княжацкай улады, феадальнай па сутнасці, што абапіралася на ваенную сілу. Аб адносінах полацкага князя з вечам у XII ст., аб тым, што веча магло патрабаваць ад князя як ваеначальніка справаздачы за прайграныя бітвы, пішуць <…> гісторыкі [Алексеев 1966:290]. Канечне, сам факт існавання веча і спробы паставіць яго вышэй за княжацкую ўладу, што было ўласціва гісторыі Полацкай зямлі, не паддаюцца адназначнай ацэнцы. Важны ўлік тых канкрэтных палітычных і эканамічных задач і мэтаў, якімі кіраваліся ў той ці іншы перыяд полацкія князі, а таксама ўлік пэўных запатрабаванняў мясцовай шляхты, баяраў і заможных гараджан, інтарэсы якіх і выяўляла веча, высвятленне таго факта, у якой меры сцвярджэнне гэтых задач і запатрабаванняў насіла характар гістарычнай неабходнасці, а не было звязана з дасягненнем вузкаэгаістычных мэтаў.

Урывак «Пра полацкую вольнасць» з «Хронікі Літоўскай і Жамойцкай» належыць да ліку тых нешматлікіх тэкстаў, у якіх княжацкая ўлада вызначаецца як <…> пастаўленая над людзьмі, а сам грамадскі дабрабыт усведамляецца і характарызуецца значна больш шырока, зыходзячы з інтарэсаў пэўнай гарадской вярхушкі, і не звязваецца з князем як носьбітам вышэйшага дзяржаўна-палітычнага рэгулюючага пачатку, што ў цэлым уласціва больша-

сці беларуска-літоўскіх летапісных спісаў, якія адлюстроўваюць і фіксуюць тыпова сярэднявечную сацыяльна-каштоўнасную арыентацыю і пазіцыю зацвярджэння прынцыпу саслоўнай іерархіі з князем (феадалам, гаспадаром) на чале. Зразумела, у так трактаванай ідэі вольнасці наўрад ці выражаўся пункт гледжання таго ўкладальніка «Хронікі...», які ўвёў у тэкст гэтае апавяданне аб палачанах. У дадзеным выпадку цяжка сказаць штосьці пэўнае аб яго ўласных грамадска-палітычных прыхільнасцях, трэба толькі адзначыць, што ў адносінах да часоў больш аддаленых і калізій, якія не мелі прамога дачынення да выразу дамінуючай у «Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай» дзяржаўна-ідэалагічнай эгацэнтрычна-велікакняжацкай тэндэнцыі, якая імкнецца да абсалютнага і аднаасобнага сцвярджэння, укладальнік выступаў больш незалежным у выкладзе матэрыялу, які ён чэрпаў з розных крыніц. <…>

Працягваючы аповед аб полацкай «вольнасці», укладальнік гаворыць у агульнай форме пра характар грамадска-гарадскога ажыццяўлення гэтай вольнасці, вылучаючы пры гэтым два моманты. Першы звязаны з тым, што адсутнасць вярхоўнай княжацкай улады ўраўнаважвалася абраннем з асяроддзя гараджан («с посродку речи посполитой своей») 30 мужоў «на поточные справы судей и сенаторов», на якіх ускладалася рашэнне бягучых спраў. Разам з тым акцэнт у аповедзе робіцца на тым, што «найболш со знаком звону великого, который впосрод места был завешеный, где все збиралися», што менавіта там, на агульным сходзе, на вечы «и о справах своих, и о потребах речи посполитое и держав своих радили» [ПСРЛ 32:20]. Тым самым другі вечавы збор набываў адмысловае значэнне, і менавіта там, як акцэнтуецца ў тэксце, вырашаліся справы гарадскія, грамадскія, дзяржаўныя. Цікава, якое паходжанне лічбы 30 для пазначэння суддзяў і сенатараў і з якой крыніцы яна магла быць пачарпнута? Па ўсёй верагоднасці на гэтай частцы аповеду аб полацкай вольнасці ляжыць адбітак мадэрнізацыі, прысутнічаюць паняцці, якія належалі пазнейшаму, хутчэй за ўсё XVI ст., запазычаныя з заходняга, пераважна польскага, палітыка-дзяржаўнага досведу і практыкі. Гэта датычыць, верагодна, і паняцця «сенатары», што наўрад ці адэкватна тым грамадскім устанаўленням, якія былі ўласцівыя Полацкаму княству, і досыць выразна правадзімага адрознення, умоўна кажучы, паміж уладай выканаўчай (суддзі і сенатары) і заканадаўчай (веча). Па сутнасці, даступныя нам звесткі па гісторыі Полацкага княства сведчаць толькі пра тыя супярэчнасці ва ўнутрыпалітычных адносінах, якія выцякалі

з асаблівай ролі веча і былі звязаны са спробамі паставіць яго вышэй за княжацкую ўладу, што раскрывала наяўнасць супярэчнасцей паміж княжацкай уладай і інтарэсамі баяраў і гарадской вярхушкі.

Апавядаючы пра палачан, летапісец гаворыць далей пра тое, што такая ж вольнасць была ў той час у пскавіцян і наўгародцаў вялікіх. Прычым паняцце вольнасці і сама магчымасць яе здабыцця ставяцца апавядальнікам у прычынную залежнасць ад паслаблення княжай улады. Ён падкрэслівае, што як палачане, так і пскавічы і наўгародцы сваю вольнасць «достали за несворою и незгодою, внутреными войнами, забойством и мордерством княжат руских, гды один другого з панств выганяли и забияли».

<…> Поўны загаловак разглядаемага ўрыўка – «О полоцкой свободности або Венеции». Яго апошняя частка становіцца зразумелай толькі ў плане наступнага тлумачэння апавядальніка, які лічыць, што такі вольны, вечавы ўклад сацыяльнага жыцця ў Полацку, Ноўгарадзе і Пскове быў узяты ад старажытных грэкаў, а сам гэты грэчаскі ўзор вольнасці (з 30 абранымі суддзямі для вырашэння грамадскіх спраў) быў прынесены грэчаскімі праваслаўнымі дзеячамі з Візантыі, якія часта бывалі ў гэтых гарадах. Вядома, тлумачэнне апавядальніка – гэта хутчэй аналогія, параўнанне, у некаторых момантах дакладнае, у чымсьці – наіўнае. У тэксце ідзе супастаўленне вечавога Полацка з грэчаскімі гарадамі-дзяржавамі, а назва тэксту апелюе да Венецыі, і гэта ўжо Італія, а раней Рым. Мабыць, тут асацыяцыя, сучасная светапогляду храніста, – ад эпохі Адраджэння, ад Італіі і Венецыі як аднаго з гарадоў-рэспублік, цэнтра гандлю. Калі ж ідзе паглыбленне ў мінулую эпоху, тады з’яўляюцца афіняне, а таксама дзеячы грэчаскай царквы з Канстанцінопаля. І тут ёсць момант аб’ектыўнага адлюстравання, што пацвярджаецца фактамі самастойных сувязей Полацка з Візантыяй і Заходняй Еўропай. Можна адзначыць, што ў самім характары падыходу апавядальніка да з’явы дамінуюць знешнія фактары, пастаянна выяўляецца пераважнае акцэнтаванне ўвагі на канкрэтна-наглядныя, бачныя, прасторава-разгорнутыя сувязі і адносіны; часта фіксуецца не сама з’ява, а факты і падзеі радапаложаныя, іншыя, нярэдка нават аддаленыя, якія тым не менш выступаюць як прычына і важнейшы сродак тлумачэння таго, аб чым апавядаецца ў разгляданым летапісным фрагменце.

<…> Цікава адзначыць, што, бачачы ў міжусобіцах прыкмету слабасці рускіх княстваў, «Хроніка Літоўская...» разам з тым нічога

не гаворыць пра перыяд росквіту Полацкага княства, пра час княжання такога выбітнага прадстаўніка палітычнай гісторыі полацкай зямлі, як Усяслаў Брачыславіч (1044–1101). Звестак пра гэтую шмат у чым легендарную фігуру было дастаткова ў рускіх летапісах, якімі карысталіся ўкладальнікі «Хронікі Літоўскай...» Менавіта пры ім была ўзведзеная знакамітая Полацкая Сафія. Яго вобраз, па апісаннях летапісаў, злучаў у сабе рысы незвычайнасці і таямнічасці, само яго нараджэнне звязвалася з валхаваннем, чараўніцтвам, а язычніцкі талісман быў сталым спадарожнікам усяго яго жыцця. Наўгародскія летапісцы бачылі ў ім пераможца і пярэваратня, захоўвалі звесткі пра яго разбуральныя паходы на горад, аж да рабавання сабораў і здымання званоў; кароткі час (зіма 1068 г.) ён быў вялікім князем у Кіеве, дзе да гэтага знаходзіўся ў зняволенні з сынамі, а затым быў узнесены народным паўстаннем. Бітва палачан на Нямізе пад Менскам у 1067 г. з паўднёварускімі князямі, у выніку якой Усяславу прыйшлося збегчы, знайшла пазней сваё адлюстраванне ў вядомых радках «Слова пра паход Ігаравы» пра крывавыя берагі Нямігі, усеяныя косткамі рускіх сыноў; сам жа полацкі князь у «Слове пра паход Ігаравы» прадстаўлены пярэваратнем, ваўкалакам, які днём займаецца дзяржаўнымі справамі, а ўначы ваўком бегае па велічэзных прасторах, надзелены звышнатуральнай здольнасцю: з'яўляючыся ў Кіеве, чуе звон Полацкай Сафіі.

Аднак ні план рэальна-палітычны, ні тым больш легендарна-фантастычны, звязаны з дзейнасцю князя Усяслава Полацкага, ні перыяд росквіту Полацкага княства ўкладальніку «Хронікі Літоўскай...» не цікавы, бо ім рухае ў дадзеным выпадку іншае імкненне – імкненне да ўзвышэння Літвы і яе князёў. І ў правядзенні такой афіцыйнай ідэалагічнай тэндэнцыі ён бачыць сваю вышэйшую мэту. У рэчышчы гэтага імкнення якраз і здзяйсняецца ў «Хроніцы Літоўскай...» дэфармацыя гісторыі беларускіх земляў, назіраецца спроба зацвердзіць даўнасць сваіх правоў на іх, у прыватнасці на Полацкую зямлю. Гэта пацвярджаецца фрагментам «Княжанне Барыса ў Полацку...» [ПСРЛ 32:22–23], дзе Барыс аказваецца сынам Гінвіла (і ўнукам легендарнага літоўскага князя Мінгайлы), выступае як заснавальнік Полацкай Сафіі, горада Барысава, а таксама аўтарам знакамітага надпісу на камені[1]. Усе гэтыя сцвярджэнні няпэўныя, але яны ставяцца са значным парушэннем храналогіі на рэальную канву, звесткі пра якую ёсць у Іпацьеўскім летапісе,

[1] Падобны запіс ёсць у «Хроніцы Быхаўца» [ПСРЛ 32:130–131].

а таксама ў Лаўрэнцьеўскім і якія нагадваюць аб тым, што ва Усяслава Полацкага быў сын Барыс. Але храніста не цікавяць полацкія князі. Для таго, каб зацвердзіць сваю пазіцыю, свае правы на беларускія землі (а гэта і ёсць яго разуменне дзяржаўнага дабра), храніст вымушаны звярнуцца да часу пасля смерці Усяслава, да заблытанай генеалогіі яго нашчадкаў, каб на гэтай, вольна трактаванай аснове шукаць падставы для правядзення сваёй ідэалагічнай, палітычнай тэндэнцыі. І ў яе правядзенні лепш было пазбегнуць згадвання імя такой буйной і каларытнай фігуры, як князь Усяслаў Полацкі. <…>

Агульнае адзінства старажытнарускіх земляў, якое належала эпосе росквіту Кіеўскай Русі, ужо стала здабыткам мінулага. А будучыня была звязана з фарміраваннем на аснове наследавання высокага культурнага набытку Старажытнай Русі трох братэрскіх усходнеславянскіх народаў. І пачынаючы з канца XII ст. гэтыя працэсы знаходзяць тыя ці іншыя, раней менш выразныя, а з цягам часу ўсё больш выразныя праявы. <…>

Значнае ўмацаванне сілы і магутнасці літоўскага княства ў XIII–XIV стст. побач з палітычнай раздробленасцю заходнерускіх земляў, пазбаўленых цэнтра яднання, да якога іх настойліва прымушалі знешнія абставіны, а таксама страта самастойнасці Галіцка-Валынскім княствам, у перыяд росквіту якога, здавалася б, лунала ідэя аб’яднання рускіх земляў, уключаючы заходнерускія (беларускія), разам з тым Маскоўскае княства, якое пачало ўзмацняцца і імкнуцца да збірання рускіх земляў, сустрэла на захадзе адчувальную супрацьвагу на шляху ажыццяўлення гэтага імкнення ў літоўскім княстве, – усё гэта прывяло да таго, што тэндэнцыя да кансалідацыі заходнерускіх земляў знайшла адзіна магчымую форму свайго выразу ў іх аб’яднанні з літоўскім княствам. З гэтага часу лёсы беларускага і літоўскага народаў цесна перапляліся і змацаваліся існаваннем у межах адзінай дзяржавы на працягу стагоддзяў. Існаванне гэта не было пазбаўлена сур’ёзных супярэчнасцей паміж феадальна-магнацкімі коламі беларускіх і літоўскіх земляў, аб чым ужо гаварылася раней. Разам з тым варта адзначыць гістарычнай значнасці факт, што перыяд найвышэйшага росквіту і магутнасці Вялікага княства Літоўскага ў другой палове XIV – першай трэці XV ст. быў прадвызначаны гарманічным злучэннем тых пачаткаў сацыяльнага жыцця і культуры, увасабленнем якіх былі беларускія землі, і ваенна-палітычных асноў дзяржаўнай арганізацыі, выпрацаваных Літвой.

Больш таго, многія даследчыкі падкрэслівалі тую адмысловую ролю, якую адыгралі ў ажыццяўленні і забеспячэнні магутнасці літоўскага княства беларускія і ўкраінскія землі. «На шырокай прасторы, сярод шматлікіх земляў... ледзьве стаў прыкметны невялікі кут дзяржавы, заняты насельніцтвам, прыналежным да літоўскага племя, які склаў некалі тое першапачатковае ядро, каля якога збіраліся паступова ўсе паўднёвыя і заходнія рускія землі. Руская народнасць пераважала з часоў княжання Альгерда і ў лікавых і ў тэрытарыяльных адносінах і па ўсёй культурнай выпрацоўцы павінна была бясспрэчна заняць пануючае месца ў дзяржаве...» [Антонович 1878:156; Барбашев 1885:1–7]. Гэты перыяд існавання літоўскай дзяржавы звязаны з княжаннем Альгерда, а таксама Вітаўта.

Асаблівая ўвага ў беларуска-літоўскіх летапісах (асабліва ранніх) надаецца Вітаўту. І гэта паказальна. У дадзеным выпадку адбілася і яго значэнне ў лёсах княства, і – у яшчэ большай ступені – выявілася пэўная ідэалагічная тэндэнцыя, правадыром якой выступаў сам князь. Найбольш раннія спісы беларуска-літоўскіх летапісаў нясуць выразныя сляды сцвярджэння інтарэсаў Вітаўта, які спачатку імкнуўся заняць велікакняжацкі пасад, а затым і ажыццявіў гэтую сваю мэту. Маючы на ўвазе «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх», а таксама «Пахвалу Вітаўту», можна казаць аб непасрэдным выразе ў гэтых тэкстах ідэалагічнай, палітычнай пазіцыі. З цягам часу, ужо ў XVI ст., тэкст «Пахвалы...» аказваецца скарочаным, а ў «Хроніцы Быхаўца» і «Хроніцы Літоўскай...» ён наогул адсутнічае, што сведчыць аб зменлівых палітычных інтарэсах і арыентацыях, якія сказаліся і на агульнай канцэпцыі гісторыі літоўскага княства.

Згодна з уяўленнем, выказаным у спісе Супрасльскага летапісу, гісторыя літоўскага княства з'яўляецца арганічным наступным складнікам гісторыі Русі і гісторыі заходнерускіх (беларускіх) земляў, у той час як у спісе летапісу Рачынскага, а тым больш у «Хроніцы Быхаўца» і «Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай» сцвярджаецца абсалютная самастойнасць і суверэннасць нацыянальнай літоўскай гісторыі. Таму ў апошніх летапісах нараўне з агульнай высокай ацэнкай Вітаўта ўжо няма «Пахвалы...» яму, панегірычны характар якой адпавядаў як часу яго княжання, так і выяўленай у гэты час у спісе Супрасльскага летапісу (Нікіфараўскага і інш.) канцэпцыі гісторыі, якая сцвярджала адзінства літоўскага і заходнерускага (беларускага) пачаткаў у жыцці і існаванні княства, якая

па сутнасці бачыла ў гарманічным злучэнні гэтых пачаткаў ажыццяўленне агульнага дабра, дабра дзяржаўнага.

У спісе Супрасльскага летапісу даецца пашыраны варыянт «Пахвалы Вітаўту», кароткі першасны варыянт яе ўтрымліваецца ў кнізе слоў Ісаака Сірына 1428 г. У літаратуры ўказвалася на смаленскае паходжанне «Пахвалы...», роўна як і на тое, што смаленская крыніца была адной з важнейшых складальных частак першага беларускага летапіснага збору, у ліку спісаў якога і быў спіс Супрасльскага летапісу. Даследчыкі адзначалі існаванне ў старажытнарускай літаратуры адмысловага жанру княжай пахвалы, які мае сваё прызначэнне і тэму, своеасаблівыя прыёмы малюнка героя; прычым паказвалася, што летапісныя пахвалы ўяўляюць, па ўсёй верагоднасці, своеасаблівыя паджанры гэтай агульнай формы [Щапов 1974:50]. Жанр княжай пахвалы быў шырока распаўсюджаны ў Старажытнай Русі. Шэраг такіх пахвал утрымліваецца ў Іпацьеўскім летапісе. Бясспрэчна, што сама магчымасць узнікнення «Пахвалы Вітаўту» абумоўлена наяўнасцю шырокай і трывалай старажытнарускай літаратурнай і летапіснай традыцыі, што дадаткова пацвярджаецца і месцам яе ўзнікнення.

Першапачатковы тэкст «Пахвалы Вітаўту», нягледзячы на сваю сцісласць, адрозніваецца надзвычайнай змястоўнай насычанасцю, які выгодна адрозніваецца ад наступнага пашыранага варыянту. Мысленне аўтара пахвалы – перш за ўсё мысленне прасторава-геаграфічнае. Веліч Вітаўта становіцца для яго відавочнай дзякуючы мностве земляў і князёў, над якімі распрасціраецца яго ўплыў. Чым шырэй тэрытарыяльная арбіта яго ўлады, палітычнага ўплыву, тым больш значны ён як уладар, гаспадар. Прынцып улады, падначалення выяўляецца пад пяром аўтара «Пахвалы...» у сваім канкрэтным, наглядна-прасторавым выразе, у пераліку народаў і князёў, якія служылі Вітаўту, які шмат гадоў «держит Великое княжество Литовское, и Русское, и иные великие княжения, попросту говоря, всю Русскую землю». У арбіту палітычнага ўплыву Вітаўта аўтарам пачатковага тэксту «Пахвалы...» уключаны князі маскоўскі, цвярскі, разанскі, гарады Ноўгарад, Пскоў, «цары» татарскія і нямецкія, гаспадар малдаўскі, кароль чэшскі.

Паказальна, што аўтар знаходзіць досыць гнуткую формулу для замалёўкі адносін Вітаўта з суседнімі дзяржавамі, формулу, у якой няма аголена-грубага тэрміна падначалення (прамалінейнае выкарыстанне яго было б у шматлікіх момантах скажэннем гістарычнай рэальнасці), а гаворыць пра «служэнне» Вітаўту, гонар

і шанаванне, якіх ён удастойваўся з іх боку. Вызначаная паважлівая раўнапраўнасць, гарманічнасць адносін Вітаўта з суседзямі (што, вядома ж, выяўляла панегірычную прыроду жанру пахвалы і адначасова палітычную, ідэалагічную ўстаноўку аўтара) вельмі паказальныя для кароткага тэксту. Гэты важны змястоўны момант знаходзіць своеасаблівае ўзмацненне і развіццё, калі побач з узгадкай пра тое, што калі Вітаўт кагосьці заклікаў да сабе, то ішлі «без усякага непаслушэнства» з усімі сваімі сіламі, падкрэсліваецца, што тым, хто жыў у нястачы, ён заўсёды пасылаў у дапамогу «свае раці».

У пашыраным варыянце «Пахвалы...» дадзены момант аказаўся «распушчаным» у агульным тэксце. У ім не аказалася важнай заключнай канцоўкі першаснага тэксту, у якой выразна выявіўся характар ацэнкі аўтарам дзейнасці Вітаўта ў сувязі з прамым указаннем на дабро ўсёй дзяржавы. Аўтар, па сутнасці, гаворыць пра ўвесь час княжання Вітаўта. Ён асабліва падкрэслівае, што магутнасць і слава Вітаўта былі выразам магутнасці і славы ўсяго княства, яго велічы і росквіту, і згадвае аб народах, якія ўваходзілі ў яго склад. Прычым аўтар схільны рабіць адмысловы акцэнт на асабістых якасцях вялікага князя, яго ваенным і палітычным таленце, дзякуючы якім княству ўдалося дасягнуць магутнасці. Ён ужывае формулу «тогда бо», г. зн. «таму што тады» быў Вітаўт, што з’яўляецца і формай тлумачэння агульнага пры дапамозе асабістага, індывідуальнага і адначасова формай выразу іх сувязі. Але важней за ўсё ідэя росквіту і дабрабыту земляў літоўскага княства, якая гучыць у канцы пачатковага тэксту: «Тогда бо бяше славный гсдрь велики князь Александр, зовомыи Витовт в велицей чти и славе пребываше, такоже и отчество его, литовская земля в велиции чти предстояще и всяким обильем исполняшеся, та ко и народна бяше много».

Панегірык Вітаўту атрымаў пашыраную рэдакцыю ў першых беларускіх летапісных спісах. Так, тэкст «Пахвалы...» у спісе Супрасльскага летапісу адзначаны падрабязнай дэталізацыяй і пашырэннем апісанняў «служылых» адносін суседзяў з Вітаўтам; у ім узмоцнены ацэначныя моманты, звязаныя з адлюстраваннем магутнасці князя, а таксама ёсць шэраг дадаткаў сугуба літаратурна-панегірычнага характару, закліканых перадаць веліч і магутнасць героя і якія абумовілі выкарыстанне стылістычнай фігуры, пабудаванай на квяцістым параўнанні: «Я хачу вам распавесці пра слаўнага таго гасудара, але нельга распавесці, ні лістом перадаць справы вялікага гасудара, як нельга вымераць ні вышыню нябесную, ні глыбіню марскую».

У пазнейшых спісах (тыпу летапісу Рачынскага) тэкст «Пахвалы...» стаў скарачацца, губляць рысы панегірычнасці, уводзіцца ў агульную плыню апавядання без элементаў адмысловага вылучэння фігуры князя. А трэцяе пакаленне спісаў беларуска-літоўскіх летапісаў у XVI ст. («Хроніка Быхаўца», «Хроніка Літоўская...») наогул не ўтрымлівае пахвалу Вітаўту, бо ўжо тады княства, па сутнасці, стаяла на парозе завяршэння самастойнага дзяржаўнага жыцця і паглынання яго Польшчай, было аслаблена ўнутранымі супярэчнасцямі, уступала ў перыяд абвастрэння нацыянальных і рэлігійных адносін паміж беларускімі і літоўскімі землямі, абвастрэння, пачатак якому быў пакладзены экспансіяніцкай палітыкай польскіх феадальна-клерыкальных кіруючых колаў, – і ў гэтых умовах ідэя пахвалы Вітаўту як ідэя сілы і дабра дзяржавы, якія забяспечваліся адзінствам і магутнасцю ўсіх земляў княства, была адкінута ўкладальнікамі летапісных спісаў, якія выражалі ідэалагічную пазіцыю ўплывовых літоўскіх феадальных фамілій, заклапочаных доказам шляхетнасці свайго паходжання, што з'яўлялася своеасаблівай пісьмова-геральдычнай формай супрацьстаяння літоўскіх баяраў і феадалаў націску феадалаў Рэчы Паспалітай.

Перыяд росквіту літоўскага княства аказваўся ўжо прыналежнасцю гісторыі, час героікі схаваўся за гарызонтам мінулага. Ідэя агульнага, дзяржаўнага дабра саступіла месца вузкакласавым эгаістычным інтарэсам літоўскіх і беларускіх феадалаў. З палітычнай арэны знікаюць буйныя фігуры, дзейнасць якіх была авеяна гераічным пафасам і натхнялася шырокімі і значнымі агульнымі інтарэсамі. А разам з гэтым завяршае сваё існаванне і беларуска-літоўскае летапісанне.

Апошняму пакаленню беларуска-літоўскіх летапісцаў XVI ст. не хапала вышыні гістарычнага запалу і аптымізму, якія нараджаюцца толькі эпохай росквіту дзяржаўнай, палітычнай супольнасці. Гэта, зразумела, ні ў якім разе не змяншае велічэзнага значэння зробленай імі працы па ўзнаўленню, захаванню даступных іх увазе перыядаў гісторыі, закладцы краевугольных камянёў у памяць народа аб сваім мінулым. Разам з тым менавіта XVI ст. пакінула сведчанне дзіўнай жывучасці і прыцягальнасці ўспамінаў пра эпоху гістарычнага запалу і росквіту літоўскіх і беларускіх земляў, пра перыяд іх дзяржаўнай магутнасці. Сведчанне гэта адносіцца не да жанру летапісання, а належыць выдатнаму паэту-лацiністу Міколе Гусоўскаму (1480–1533) і гаворыць пра існаванне гістарычнай

пераемнасці, якая злучае розныя эпохі і ажыццяўляецца не якім-небудзь адным жанрам (або нават найбольш выбітнымі яго прадстаўнікамі), а грунтуецца ў лепшых узорах культурнай творчасці эпохі.

У паэме М. Гусоўскага «Песня пра зубра», творы высокага патрыятычнага і гуманістычнага зместу, даецца ўражлівая карціна дабрабытнага краю, асуджанага на незлічоныя беды і разбурэнні з-за злой волі князёў і баяраў, якія знаходзяцца ў стане несціхаючай міжусобнай барацьбы, не ведаюць іншага занятку, акрамя вайны, князёў і баяраў, жорсткіх і абмежаваных у сваіх інтарэсах і пабуджэннях, якія вядуць да спусташэння роднай зямлі. Гаворачы аб трагічнай рэальнасці існуючага, паэт стала звяртаецца да мінуўшчыны, да перыяду княжання Вітаўта, згадваючы, што летапісцы лічылі той час перыядам росквіту нашага краю. М. Гусоўскі прысвячае нямала радкоў вялікаму князю. Ён не ідэалізуе той час, не лічыць яго «залатым векам», а ў спакойнай аб'ектыўнай манеры распавядае пра магутнасць Вітаўта, даючы рэальныя, а не панегірычныя сведчанні яго значнасці як палітычнага, дзяржаўнага дзеяча. Трэба адзначыць такі факт. М. Гусоўскі, прызнаючыся ў тым, што апеў «славу і хвалу вялікаму князю», галоўную ўвагу надае не ратным справам князя і не з імі звязвае важнейшыя рысы яго аблічча і дзейнасці, найбольш важныя і значныя радкі паэта пра Вітаўта прысвечаны князю як прадстаўніку справядлівасці, закону і ўлады: «Строга і крута судзіў, і прытым – справядліва. Сам справядлівы ва ўсім, ён па гэтай жа мерцы кожнаму мераў і нейкім сваім адчуваннем мог здагадацца адразу, дзе праўда, дзе крыўда»; «Клятваадступнікаў-сведак судзіў, як забойцаў»; «...Бязлітасна, строга караў ён і суддзяў княжацкіх вотчын за подкупы, хабар, ліхвярства»; «Прагнасць нажыцца пад шыльдай аховы закону, сквапнасць – загрэсці кавалак у бліжняга з рота – ён тырашчнымі сродкамі так пратарашу, што на выя нават завад IX вывеўся ў княстве» [Гусоўскі Мікола 1973:57–58].

У гэтых радках, вядома, відавочныя моманты паэтызацыі. Істотна разам з тым, што паэт улавіў тут грань таго, што складала сапраўдную заслугу Вітаўта і што не было звязана з яго ваеннымі паходамі, а адносілася да самога ўнутранага становішча і стану літоўскага княства. Вітаўту ўдалося дасягнуць значнага ўзмацнення велікакняжацкай улады, а тым самым і ўмацавання цэнтралізаваных тэндэнцый ва ўнутрыпалітычнай сферы, што ў сваю чаргу жыватворна адбілася на знешнепалітычных адносінах літоў-

скай дзяржавы. М. Гусоўскі схоплівае гэта як ідэю справядлівасці і закону. Паэт няхай у надзвычай шырокай, абстрактна-гуманістычнай форме ўсведамляе важнасць і значэнне гэтай ідэі, супрацьпастаўляючы яе пануючай у навакольнай рэальнасці несправядлівасці, жорсткасці і забойствам.

Вядома, Вітаўт у «Песні пра зубра» і Вітаўт, пра якога распавядаецца ў тым месцы Супрасльскага летапісу, калі ён падманам выклікаў з Смаленска мясцовых князёў, узяў іх у палон і адправіў у Літву, а ў горадзе пасадзіў свайго намесніка, – гэта розныя вобразы. Адрозненне пазіцыі і асноўнай задачы паэта і летапісца спараджала і адрозненне абмалёвак вобраза. Эпізод са смаленскімі князямі, пра якіх распавядалася ў спісе Супрасльскага летапісу, уступаў у супярэчнасць не толькі з намаляваным нашмат пазней вобразам Вітаўта ў «Песні пра зубра», але і супярэчыў духу змешчаных у гэтым жа спісе «Пахвалы Вітаўту» і апісання яго каранавання. Князь Вітаўт – складаная і супярэчлівая фігура; палітычны і ваенны талент спалучаўся ў ім з выдатнай асабістай мужнасцю і адвагай, але яго рэальныя дзеянні часцей за ўсё былі тыповымі дзеяннямі ўладнага і жорсткага феадала. Натуральна, аднак, што асабістыя якасці Вітаўта і перш за ўсё той стан, якога дасягнула дзякуючы яго высілкам літоўскае княства, выклікалі аднолькава падвышаную цікавасць да яго як укладальнікаў найбольш ранніх беларускіх летапісаў, так і амаль сто гадоў пазней аўтара «Песні пра зубра». Яны ўзнаўлялі яго вобраз, узгадняючы яго са сваёй ідэалагічнай, палітычнай або гуманістычнай задачай і мэтай, і паказвалі яго па-рознаму. Але ў аснове імкнення як тых, так і іншых ляжала глыбока-духоўнае, пазітыўна-ідэальнае пабуджэнне да зразумення прычын і крыніц здзяйснення дзяржавай, палітычнай супольнасцю росквіту, праявы і гарманічнага спалучэння складнікаў яго пачаткаў, інакш гаворачы, здзяйсненне прынцыпу агульнага дабра.

Стан росквіту літоўскага княства быў адносным, часовым і мінучым, як і само яго існаванне. Аднак спроба спасцігнуць істоту самога прынцыпу дабрабыту і дабрабыту дзяржаўнай, палітычнай супольнасці і роля індывіда ў дасягненні гэтага дабрабыту, нягледзячы на гістарычную <…> абмежаванасць суб’ектаў гэтага зразумення, якія захавалі сваю пазіцыю ў беларуска-літоўскіх летапісах, азначалі няхай малы, але крок у станаўленні і развіцці палітычных і сацыяльна-гуманістычных уяўленняў пачатковых этапаў гісторыі беларускага народа.

2. Перадумовы фарміравання нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа

Нацыянальная самасвядомасць з'яўляецца важным кампанентам сучаснай духоўнай культуры беларускага народа. Гэтак жа, як і сама беларуская культура, яна не можа быць адэкватна зразумета па-за гісторыяй свайго станаўлення, шматвяковага і складанага працэсу фарміравання, абумоўленага шматстайнымі эканамічнымі, этнасацыяльнымі, палітычнымі, рэлігійнымі, духоўна-культурнымі фактарамі, псіхалогіяй народа. Вытокі нацыянальнай беларускай самасвядомасці ўзыходзяць да эпохі Кіеўскай Русі, калі ў духоўнай культуры, грамадскай свядомасці заходніх земляў і княстваў, у першую чаргу Полацкага, складаліся яе перадумовы, спецыфічныя рэгіянальна-тэрытарыяльныя, палітычныя і духоўна-культурныя ўяўленні, што пераканаўча даказана ў даследаваннях А. С. Майхровіча і В. Б. Евароўскага [Майхрович 1992; Майхрович 1997; Еворовский 1996а]. Спецыфіка гэтая прагрэсіруе пасля стварэння інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы – Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, г. зн. у перыяд, калі ідзе інтэнсіўны працэс фарміравання беларускай народнасці і яе культуры.

Вытокі этнічных працэсаў на тэрыторыі Беларусі ў эпоху ранняга Сярэднявечча звязаныя з гісторыяй племянных саюзаў і этнапалітычных супольнасцей: палачан-крывічоў, дрыгавічоў, радзімічаў, часткова – валынян, драўлян, севяран, балтаў. Самасвядомасць этнасацыяльных утварэнняў дадзенай эпохі выяўлялася ва ўсведамленні агульнасці паходжання, мовы, тэрыторыі, светапогляду, ладу жыцця, звычаяў і абрадаў [Этнаграфія Беларусі 1989:548]. Самаідэнтыфікацыя протабеларускіх этнічных супольнасцей фіксуецца ў агульным для ўсходніх славян помніку – «Аповесці мінулых гадоў». Першапачатковыя назвы вызначаліся месцам рассялення плямёнаў (дрыгавічы – жыхары балот: «седоша межю Прыпетью и Двиною і нарекошася дреговичи»; палачане – ад ракі Палоты: «речьки ради, яже втечеть въ Двину, имянемъ Полота, от сея прозвашася полочане») або былі звязаныя з імёнамі міфічных продкаў: «и приседъша седоста Радим на Съжю, и прозвашася радимичи», «Турове, от него же и туровци прозвашася» [Повесть временных лет 1:11, 14, 54; Этнаграфія Беларусі 1989:551].

Адмысловае месца ў гісторыі беларускага народа, яго самасвядомасці займае перыяд Кіеўскай Русі, калі фарміраваліся са-

цыяльная структура феадальнага грамадства, яго дзяржаўнасць, культура, светапогляд, паўсталі гарады, прававыя нормы, літаратурная мова. Духоўная культура гэтага перыяду з'яўляецца агульным здабыткам беларускага, украінскага і рускага народаў [Оргиш 1988:35]. Гэты час звязаў усходніх славян, а на паўночным захадзе – і літоўцаў агульнасцю палітычнага, культурнага, рэлігійнага жыцця, спрыяў «з'яўленню і ўмацаванню паняццяў еднасці Русі» [Мавродин 1978:133] і адначасова «даў магчымасць выспець і вырасці і Украіне, і Беларусі, і Вялікаросіі» [Греков 1953:11], і Літве.

Важным этна- і культураўтваральным, кансалідуючым фактарам для ўсіх усходніх славян стала распаўсюджванне хрысціянства [Загарульскі 1998:118, 235–236; Загорульский 1997]. Гэта выразна адлюстравана ў выбітным творы старажытнарускай філасофскай думкі – «Слове аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна. У «Слове...» сцвярджаецца роўнасць «народа рускага» сярод іншых хрысціянска-цывілізаваных народаў. Яно прасякнутае верай у росквіт, вялікую будучыню «рускай зямлі», што звязвалася філосафам са сцвярджэннем хрысціянства [Иларион 1994:73–106]. У «Слове...» нараўне з паняццямі «Руская зямля» як адзіная дзяржава ўсходніх славян і «рускія людзі» як адзінае насельніцтва гэтай дзяржавы ўпершыню выразна фармулюецца паданне аб «рускіх» як аб адмысловай асобнай супольнасці [Рогов, Флоря 1982:111]. Важную кансалідуючую і культураўтваральную ролю хрысціянства, з якім на Русь прыходзяць пісьменнасць, кнігі, новы светапогляд, прызнае «Аповесць мінулых гадоў».

Нараўне з сацыяльна-эканамічнымі, палітычнымі, культурнымі, моўнымі і іншымі працэсамі кансалідацыі (што запаволіліся ў XII і зніклі ў XIII ст.) на тэрыторыі Кіеўскай Русі дзейнічалі і процілеглыя тэндэнцыі – зараджэння і развіцця рэгіянальна-этнічных адметнасцей і спецыфікі. Працэс дыферэнцыяцыі актывізаваўся з другой паловы XI–XIII ст. Утвараюцца і палітычна мацнеюць Полацкае, Наваградскае, Тураўскае, Пінскае, Смаленскае, Чарнігаўскае, Кіеўскае, Уладзіміра-Валынскае княствы. У 1128 г. у Лаўрэнцьеўскім летапісе ўпершыню сустракаецца назва «Полацкая (Полотьская) зямля» [ПСРЛ 1:299]. Субэтнасы, якія групуюцца вакол палітычных цэнтраў, здабываюць уласную, адносна незалежную самасвядомасць [Рогалев 1994:49]. Элементы такога роду самасвядомасці фіксуюцца ў помніках летапісання, «дзе адлюстраваны даволі складаныя адносіны паміж Кіевам, Полацкам,

Наваградкам, а таксама іншымі беларускімі землямі» [Падокшын 1990а:237]. Полацкае княства дзякуючы больш дынамічнаму сацыяльна-эканамічнаму развіццю і ва ўмовах фактычнага выпадзення дынастычнай лініі полацкіх князёў з сістэмы агульнарускага спадкавання прастолу адным з першых уступіла на шлях самастойнасці, надоўга стаўшы асноўным палітычным сапернікам Кіева. «Дзяржаваю ў стане першапачатковага развіцця» называе Полацк С. В. Тарасаў. Дадзены факт, лічыць ён, тлумачыць барацьбу Ноўгарада і Кіева за прыярытэт у саюзе з Полацкам, саперніцтва Яраполка і Уладзіміра ў іх сватаўстве да Рагнеды (980 г.) [Тарасаў 1992:39]. У якасці паказчыка росту палітычнай і духоўна-культурнай незалежнасці Полацкай зямлі, дэманстрацыяй яе прэтэнзій на асаблівае месца ў «Рускай зямлі» варта разглядаць узвядзенне ў Полацку храма Сафіі Прамудрай, роўнага па велічнасці Сафійскім саборам у Кіеве і Ноўгарадзе.

Барацьба за палітычную перавагу з князямі іншых «рускіх земляў» становіцца асноўным зместам палітычнай гісторыі Полаччыны [Алексеев 1966:237–292; Ермаловіч 1989:10–13; Штыхаў 1993:31–32]. Такога роду паводзіны былі ўласцівы і іншым беларускім княствам. Найбольшы напал барацьбы паміж князямі звязаны з імем Усяслава Брачыславіча, які здзейсніў паходы на Пскоў, Ноўгарад, Смаленск (1065, 1066, 1078 гг.), у адказ на якія Яраславічы хадзілі на Полацкае княства (1067, 1069, 1078, 1085 гг.) [Ермаловіч 1990:112–144; Загарульскі 1998:62–69]. Перамога цэнтрабежных тэндэнцый, барацьба за самастойнасць мясцовых княстваў спрыялі ўсведамленню сваёй тэрытарыяльна-палітычнай і духоўнай адметнасці, заклалі перадумовы ідэі дзяржаўнага суверэнітэту.

Важна адзначыць, што барацьба паміж князямі, гэтак характэрная для другой паловы XI – першай паловы XIII ст., не павінна абсалютызавацца. Княжыя ўсобіцы зусім не азначалі імкнення да канчатковага адасаблення ад астатняй Русі. Часам яны мелі мэту ўзначаліць «агульнарускі (агульнаўсходнеславянскі) працэс». Барацьбу Полацка з Кіева-Чарнігаўскай кааліцыяй А. Ф. Рогалеў лічыць «змаганнем за Русь», а не за поўную незалежнасць ад Кіева. Ідэя палітычнага першынства ва ўладанні ўсёй Руссю ляжала і ў аснове доўгага супрацьстаяння Вялікага княства Літоўскага і Вялікага княства Маскоўскага [Рогалев 1994:49]. Полацкая зямля, па меркаванні Л. В. Аляксеева, нягледзячы на рысы адасобленасці, «ніколі не парывала эканамічных і культурных сувязей з Кіеўскай Руссю», а этнічная самасвядомасць насельніцтва По-

лаччыны трывала імкнулася да земляў усёй Русі, з якімі яе звязвалі агульнасць тэрыторыі, эканамічнага жыцця, мовы і культуры [Алексеев 1966:291]. Не перабольшваць «сепаратызм» Полацкага княства прапаноўваюць Э. М. Загарульскі [Загарульскі 1998:119–123], В. Л. Насевіч [Насевіч 1993:11–12] і інш.

Нягледзячы на ўсе супярэчнасці паміж князямі, землямі і ўдзеламі Старажытнарускай дзяржавы, у этнічнай самасвядомасці жыла ідэя агульнасці, еднасці Русі. Заўважым у сувязі з гэтым, што згаданы Усяслаў Полацкі не быў чужым для кіеўлян, якія ў 1068 г. вызвалілі яго з вязніцы і «прославиша… среде двора княжа» [Повесть временных лет 1:115]. Займаючы кіеўскі пасад (1068–1069 гг.), ён «людем судяше, князем грады рядяше» [Слово о полку Игореве 1985:45], у «агульнарускіх» мэтах здзейсніў паход у Тмутаракань [Рыбаков 1963:95, 97; Слово о полку Игореве 1985:45]. Раней, у 1060 г., Усяслаў з кіеўскім, чарнігаўскім і пераяслаўскім князямі хадзіў на стэпавікоў – «торкаў» [Повесть временных лет 1:109]. Па здагадцы Б. А. Рыбакова, знакаміты полацкі князь паслужыў прататыпам герояў кіеўскіх і іншых былінных цыклаў аб «рускіх» волатах [Рыбаков 1963:91–98, 355].

Паказчыкам этнічнай самасвядомасці ўсходнеславянскага суперэтнасу служаць вельмі шырока ўжываныя ва ўсім комплексе старажытнарускай літаратуры паняцці «Русь», «Руская зямля», «русічы», «русы», «русіны», «росы» і г. д. «В лето 6360 (852)… нача ся прозывати Руска земля» [Повесть временных лет 1:17]. Словы «Русь», «руская зямля», «рускі» ўжываюцца ў «Аповесці мінулых гадоў» больш за 270 разоў, прычым у пераважнай большасці выпадкаў яны належаць да ўсіх усходнеславянскіх плямён і субэтнасаў або да іх земляў [Повесть временных лет 2:239]. Варта адзначыць, што паходжанне гэтых паняццяў не звязана з паўночна-ўсходняй Руссю. Першапачаткова яны паўсталі каля IX ст. у Сярэднім Падняпроўі, рэгіёне Кіеў – Чарнігаў – Пераяслаўль. Па меры пашырэння валадарстваў Кіеўскай Русі яны распаўсюджваюцца на ўвесь усходнеславянскі тэрытарыяльна-этнічны масіў [Дзмітрачкоў 1992:16; Загарульскі 1998:56–58, 222–223; Любавский 1915:22; Мавродин 1971:182; Насонов 1951:28–33; Пилипенко 1991:47–53]. Так, пад 907 г. «Аповесць мінулых гадоў» называе «рускім горадам» «Полотск» [Повесть временных лет 1 1950:221]. «Слова пра паход Ігаравы» ўсіх, хто загінуў на Нямізе ў 1067 г., у тым ліку і дружыну Усяслава Полацкага (Чарадзея), лічыць «рускімі сынамі»: «Немизе кровави брезе не бологом бяхуть посеяни – посея-

ни костьми рускихъ сыновъ» [Слово о полку Игореве 1985: 45]. Складальнікі «Сказа пра Барыса і Глеба» разглядаюць першых усходнеславянскіх святых як «зямлі Рускай забралы» [Анталогія даўняй беларускай літаратуры 2005:82]. У каноне К. Тураўскага «Успение преподобныа княгини Ольги, бабы Владимеря» «Русь» паўстае як сукупнасць усходнеславянскіх земляў («рустии вси концы»), якія належаць «Рускому языку» і вызнаюць Хрыста з часоў «Ольги богомудрыа, матери князей рускых» і «князя Владимера… просвещешаго землю Русску» [Мельнікаў 1997:299–305]. Дамова Смаленска з Рыгай (1229 г.) называе «русінамі» жыхароў Смаленска, Полацка, Віцебска – «Рускай зямлі» [Гісторыя Беларусі ў дакументах і матэрыялах 1936:30–33]. Полацкія граматы 1264–1265 гг. заяўляюць, што «Руськая земля словет Полочьская», а «Полотеск Видьбеск одно есть» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:74–75]. Пры гэтым у XII ст. з этнанамізацыі выцясняюцца ўсе ранейшыя племянныя назовы. Апошняе згадванне аб дрыгавічах належыць да 1149 г., аб крывічах – да 1162 г., аб радзімічах – да 1169 г.

Нягледзячы на прагрэсіруючую дэцэнтралізацыю Кіеўскай Русі ў XII–XIII стст., назва «Русь» захавалася амаль за ўсімі ўсходнеславянскімі землямі. У гэты ж перыяд лакальна-тэрытарыяльныя зямляцкія, гарадскія этнікони («палачане», «тураўцы», «смаляне», «валыняне», «віцебляне», «берасцяне», «меняне» і г. д.) аб'ядноўваліся агульным этнонімам «русы» («русічы», «руськие», «русіны», «русь») [Этнаграфія беларусаў 1989:52–53]. «Рускія людзі» і т. п. выразы з'яўляліся асноўнай саманазвай (эндаэтнонімам) усходнеславянскага насельніцтва ВКЛ. Усведамленне прыналежнасці да «Русі», «Рускай зямлі», «рускай веры», «рускай мовы», выкарыстанне гэтых і падобных да іх паняццяў фіксуецца ў помніках айчыннай грамадска-філасофскай, палітычнай, прававой думкі на працягу шэрагу наступных стагоддзяў, у тым ліку ў XV–XVII стст. [Галенчанка 1992; Марзалюк 2003:47–67; Старостенко 1999:27–33, 50–55].

Важнымі элементамі этнічнай ідэнтыфікацыі і самасвядомасці з'яўляюцца ўсведамленне адзінства паходжання, супольнасці інтарэсаў, этнічных рыс. Гэтымі ідэямі прасякнутыя шматлікія помнікі фальклору [Мавродин 1971:139; Мирзоев 1978:15–116; Рыбаков 1963:9–154], летапісання, іншыя арыгінальныя творы старажытнарускай літаратуры. Патрыятычным зместам напоўненыя выбітныя помнікі гістарыясофіі – «Слова аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна, «Аповесць мінулых гадоў», «Слова пра паход Ігара-

вы» [Старостенко 2001b:25–27]. Пасля распаду Кіеўскай Русі ідэалогія адзінства «Рускай зямлі», тэндэнцыя этнічнай кансалідацыі выявіліся ў стварэнні Вялікага княства Літоўскага, у ідэі культурнагістарычнага сваяцтва і яднання ўсходнеславянскіх народаў.

Элементы нацыянальна-этнічнай самасвядомасці прысутнічаюць у жыційнай літаратуры. Шэраг арыгінальных агіяграфій ствараецца ў Полацкай (Еўфрасінні Полацкай), Смаленскай (Аўрамія Смаленскага) і Тураўскай (Кірылы Тураўскага) землях. Пры ўсёй тэалагічнай скіраванасці гэтых твораў яны характарызуюцца патрыятычнай адухоўленасцю, усведамленнем дачынення да пэўнай зямлі і этнасацыяльнай агульнасці. Стварэнне ў Полацкім княстве свайго жыцця – важны паказчык і сведчанне яго палітычнай і культурнай суверэннасці [Майхрович 1992:61, 69–70]. Для складальніка «Повести жития и преставления святыя и блаженныя и преподобныя Еуфросинии» беларуская святая – «небопарный орел, попаривщия от запада до востока, яко луча солнечнаа, просветившия землю Полотьскую». «Блажен сей ты, граде Полоцкый, – усклікае ў патрыятычным парыве аўтар, – ...Блажени людие, живущеи во граде том» [Кніга жыцій і хаджэнняў 1994:40–41]. «Радуйся, граде, тверд снабдим и храним десницею Вседержителя. Радуйся, пречистая дево Мати божия, иже град Смоленск всегда светло радуется о тебе… Радуйся, граде Смоленск, от всех находящих зол избавляем молитвами пресвятыя Богородицы…» – можна прачытаць у «Житии и терпении преподобнаго отца нашего Авраамия… Смоленскаго» [Кніга жыцій і хаджэнняў 1994:90]. У «Памяти иже в святых отца нашего Кирила, епископа Туровского» фіксуецца пераважна агульнаруская самасвядомасць: « …блаженный Кирил рождение и воспитание града Турова, в Рустей стране тако нарицаема ... многа Божественнаа писаниа изволи славен бысть по всей стране той… И канон великый… сотвори… иже и доныне держат вернии рустии людие». Кірыла – «другий Златоуст, иже нам в Руси паче всех восиа… пресветлым учением своим конца (землі. – *В. С.*) Рускыя просветив» [Кніга жыцій і хаджэнняў 1994:62–63].

Такім чынам, у палітычным і духоўна-культурным жыцці, самасвядомасці протабеларусаў прысутнічаюць дзве супрацьлеглыя тэндэнцыі: інтэграцыі і дыферэнцыяцыі. Першая звязаная з імкненнем да захавання палітычнага адзінства «імперыі Рурыкавічаў» і заснаваная на ідэі этнічнага, рэлігійнага, духоўнакультурнага сваяцтва і еднасці. Другая – з'яўляецца вынікам таго

ментальна-палітычнага адрознення, што паволі выспявала і развівалася, а ў рэшце рэшт абумовіла ўтварэнне новых – беларускай, украінскай, рускай – народнасцей са сваёй адметнай самасвядомасцю і новых дзяржаўна-тэрытарыяльных утварэнняў са сваім асаблівым сацыяльна-палітычным ладам.

Выключна важным перыядам у этнічнай гісторыі і станаўленні нацыянальнай самасвядомасці беларусаў сталі другая палова XIII – XV ст. У тэрытарыяльна-палітычных межах і духоўна-культурных умовах Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага здзяйсняецца працэс утварэння беларускай народнасці, складаюцца сацыяльна-эканамічныя, грамадска-палітычныя, культурныя, канфесійныя і іншыя перадумовы фарміравання новай грамадзянскай і этнічнай самасвядомасці.

Значнае ўздзеянне на гістарычны лёс народаў усходнеславянскага рэгіёна аказала татара-мангольскае нашэсце і ўсталяванне на тэрыторыі Усходняй Русі прыгнёту Залатой Арды. Ад мангольскага спусташэння ацалелі Полацка-Менскія і іншыя землі Беларусі: Чорная Русь (Наваградак, Слонім, Ваўкавыск), Гарадзенскія, Турава-Пінскія і Берасцейска-Драгічанскія землі [Пашуто 1959:375]. Неабходнасць процідзеяння вонкавай пагрозе (з боку татара-манголаў на ўсходзе і нямецкіх феадалаў на захадзе), а таксама істотныя ўнутраныя сацыяльна-эканамічныя і палітычныя акалічнасці абумовілі працэс інтэграцыі заходніх і паўднёвых земляў былой Кіеўскай Русі з землямі, населенымі літоўскімі плямёнамі, і стварэнне на гэтай аснове новай дзяржавы – ВКЛ.

На працягу другой паловы XIII – XIV ст. у склад ВКЛ шляхам дамоў, захопаў, шлюбных саюзаў увайшла значная частка земляў Кіеўскай Русі, населеных славянскім этнасам. Прычым беларускія тэрыторыі з'яўляліся ядром новага дзяржаўнага ўтварэння. Адным з вынікаў з'явілася ўзнікненне адзінай і цэласнай этнічнай тэрыторыі беларусаў [Этнаграфія беларусаў 1989:61]. Тэрытарыяльная акрэсленасць кансалідуе этнас, стымулюе развіццё культуры. Паўставанне ВКЛ як тэрытарыяльна-дзяржаўнага ўтварэння працякала ў складаных знешнепалітычных умовах. На працягу ўсёй сваёй гісторыі ВКЛ прыходзілася адстойваць сваю тэрытарыяльную цэласнасць (агрэсія Ордэна і Арды, экспансія Польшчы і Масквы), палітычную і духоўна-культурную незалежнасць, што спрыяла росту нацыянальна-грамадзянскай самасвядомасці.

Развіццё Беларусі і Украіны, з аднаго боку, Расіі – з іншага, з канца XIII ст. адбываецца ў розных сацыякультурных умовах.

Узнікае, па выразе В. Б. Евароўскага, феномен «своеасаблівага цывілізацыйнага разлому» [Еворовский 1996b:104]. Паўночна-Заходнія землі Кіеўскай Русі (Полацкая, Смаленская, Наўгародская, Пскоўская і інш.), як вядома, валодалі пэўнай доляй палітычнай самастойнасці, мелі атрыбуты суверэнных дзяржаў. У той час, як тэрыторыі, якія ўвайшлі ў склад Маскоўскай дзяржавы, згубілі свае вольнасці, сталі безаблічнымі адміністрацыйнымі адзінкамі, то ў ВКЛ, наадварот, атрымлівае значнае развіццё мясцовае самакіраванне, «прасякнутае аўтанамічнымі тэндэнцыямі» [Карский 1921:5]. Гэта тлумачыцца той акалічнасцю, што ўзнікненне ВКЛ як дзяржавы з'явілася ў значнай ступені вынікам кампрамісу паміж літоўскай шляхтай і мясцовым усходнеславянскім баярствам пры падтрымцы гараджан [Думин 1991:83]. Адносіны паміж цэнтрам і асобнымі рэгіёнамі (Полацкія, Віцебскія землі, Мсціслаўскае і іншыя княствы) насілі дамоўны характар, будаваліся з улікам іх гістарычнай і этнічнай спецыфікі і традыцый.

Адносная палітычная незалежнасць, спецыфічная прававая сістэма былі ўласцівыя ў XV–XVI стст. Полацкай зямлі, што неаднаразова сцвярджалася велікакняжацкімі граматамі. Палачане мелі права на самастойную знешнепалітычную дзейнасць, вырашалі важныя пытанні мясцовага жыцця. З іх згоды прызначаўся полацкі ваявода: «а который будет воевода наш нелюб им, ино нам им воеводу иншого дати по их воли» [Франциск Скорина и его время 1990:468–469]. Прынцып «даўніны не рухаць» знаходзіў адлюстраванне не толькі ў палітычным, але і ў культурным, канфесійным жыцці грамадства. На «рускіх» землях ВКЛ, па меркаванні М. К. Любаўскага, у большай ступені, чым у Маскоўскай дзяржаве, захаваліся традыцыі Кіеўскай Русі. Гэта была «спрадвечная Русь, якая існавала на старым кораню, павольна эвалюцыянавала, але не зрывалася са сваіх жыццёвых асноў» [Любавский 1915:1; Падокшын 2003:42–54].

Розныя гістарычныя ўмовы развіцця ВКЛ і Вялікага княства Маскоўскага мелі сваім вынікам сцвярджэнне істотна адрозных адзін ад другога сацыяльна-палітычных сістэм і менталітэтаў. У Вялікім княстве Літоўскім паволі сцвярджаецца адносна ліберальная палітычная сістэма, рэлігійна-канфесійны плюралізм. Руская ж дзяржава, прымушаная змагацца за выжыванне з бязлітасным мангольскім прыгнётам, устала на шлях цвёрдай цэнтралізацыі ўсіх бакоў грамадскага жыцця [Коялович 1865:LXXII]. У Расіі ўсталяваўся, адзначаў В. В. Ключэўскі, «цяглавы, неправавы

характар унутранага кіравання» і «вярхоўная ўлада з нявызначанай, г. зн. неабмежаванай прасторай дзеяння» [Ключевский 1957:396–397]. Гэта адзначалі тыя іншаземцы, якія бывалі пры двары цароў у XVI ст. і нярэдка супрацьпастаўлялі дэспатызм і жорсткасць парадкаў «Масковіі» лібералізму ўнутрыпалітычнай сітуацыі ВКЛ [Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев 1986:51, 53, 122].

У першай палове XVI ст. канчаткова сфарміраваўся дзяржаўны лад ВКЛ (Статуты 1529 і 1566 гг.): на чале дзяржавы – вялікі князь; дзейнічала рада, пераўтвораная на мяжы XV–XVI стст. у вышэйшы орган улады. З XV ст. у паседжаннях рады ўдзельнічалі мясцовыя феадалы. Далей права ўдзельнічаць у мясцовых (павятовых) сейміках, дзе абіраліся паслы на агульны (вальны) сейм, атрымала шляхта. На сеймах, скліканне якіх з 1565–1566 гг. стала абавязковым, вырашаліся найбольш важныя пытанні дзяржаўнага жыцця [Доўнар-Запольскі 1994:82–86]. Між тым першыя крокі ў кірунку да прававой феадальнай дзяржавы ў Маскоўскім княстве былі прадпрынятыя толькі ў канцы XVI – пачатку XVII ст. у перыяд Смутнага часу. Князь Васілій Шуйскі пры ўступленні на пасад у 1606 г. упершыню даў «крестоцеловальную запись», паабяцаўшы «всякого человека, не осудя истинным судом с бояры своими, смерти не предати» [Кобрин 1991:176–177]. Адной з ліберальных праяў у ВКЛ і Рэчы Паспалітай была традыцыя абрання вялікага князя і караля. Падобная практыка ў Маскоўскай дзяржаве была надзвычайнай: Барыс Гадуноў быў першым (1598 г.), а родапачынальнік дынастыі Раманавых Міхаіл Фёдаравіч (1613 г.) – апошнім царом, узведзеным на пасад Земскім саборам [Кобрин 1991:167, 183].

У ВКЛ на працягу доўгага часу дамінавала так званае звычаёвае права. Яго нормы фіксаваліся ў граматах, прывілеях, статутах і іншых юрыдычных актах па меры пашырэння (прыкладна з сярэдзіны XV ст.) «пісанага права» [Юхо 1991:8–9]. Абавязковы характар мясцовых прававых звычаяў быў заканадаўча замацаваны прывілеям 1492 г. Аляксандра Казіміравіча [Юхо 1996:136]. У велікакняжацкіх і каралеўскіх граматах гарантавалася захаванне даўніх звычаяў, пацвярджаліся старыя прывілеі. Формулы «по давному», «водле привилеев продков наших», «над звыклый звычай», «новин никоторых не вводити», «по древним правам и обыкновению» з'яўляліся тыповымі для прававых актаў XV–XVII стст. [Белоруссия в эпоху феодализма 1959: № 112, 136, 137, 182; Уния в документах 1997: № 54 і інш.]. Апеляванне да даўніны ўласціва

ўсяму комплексу помнікаў прававой і грамадска-палітычнай думкі ВКЛ, якія дайшлі да нас. Спасылкі на старажытныя звычаі, імкненне захаваць традыцыі ў культуры, сацыяльных, палітычных і прававых адносінах могуць разглядацца элементамі сацыяльна-этнічнай самасвядомасці беларускага народа XIII–XVII стст., выразам яго канкрэтна-гістарычнага менталітэту.

Не толькі феадалы, але і гараджане ВКЛ паспяхова адстойвалі свае інтарэсы праз зварот да права і суда, у той час як у Маскоўскай дзяржаве ўсе без вынятка саслоўі – ад баяраў да сялян – разглядаліся як царскія «халопы», «сіроты» і маглі разлічваць толькі на «государеву милость» [Русско-белорусские связи 1963: № 5, 14, 22, 35, 37 і інш.]. У формуле «аз холоп твой», адзначаюць сучасныя расійскія даследчыкі, адлюстравана гісторыя станаўлення «дэспатычнага самадзяржаўя, станаўленне ўлады, якая не мела межаў» [Юрганов 1991:36]. Яе пік прыходзіцца на валадаранне Івана Васільевіча Грознага. Ідэал «маскоўскага Нерона», пісаў М. І. Кастамараў, складаўся з таго, каб «капрыз самаўладнага ўладара паставіць вышэй за усё: і агульнапрынятых маральных паняццяў, і ўсякіх чалавечых пачуццяў, і нават веры, якую ён сам вызнаваў» [Костомаров 1990:20, 25].

Перадумовай фарміравання нацыянальнай свядомасці ў XIV–XVII стст. з’яўлялася развіццё беларускіх гарадоў, станаўленне адносна дэмакратычнай палітычнай сістэмы гарадскога жыцця. У адносінах да гарадоў уладамі ВКЛ ажыццяўлялася палітыка палітычнага лібералізму, якая выявілася ў практыцы надання магдэбургскага права. У адпаведнасці з ім гарадское насельніцтва вызвалялася ад феадальнай залежнасці, атрымлівала магчымасць больш вольна займацца рамяством і гандлем, мець органы самакіравання – магістрат, суд, нацыянальна-рэлігійныя арганізацыі. Права самакіравання ў XIV – першай палове XVII ст. набылі найбольш значныя гарады і мястэчкі Беларусі: Вільня (1387), Бярэсце (1390), Гародня (1391), Слуцк (1441), Полацк (1498), Менск (1499), Магілёў (1577), Пінск (1581), Віцебск (1597), Мсціслаў (1634) і інш. [Беларуская энцыклапедыя 1996:24; Дзмітрачкоў 1997:48–54; Юхо 1996:137].

Самакіраванне не з’яўлялася цалкам новай з’явай у гісторыі гарадскога і грамадска-палітычнага жыцця беларускіх земляў. Яно вынікала са старажытных традыцый айчыннага гарадскога ладу. Вытокі мясцовага самакіравання ляжаць у вечавой сістэме, характэрнай для некаторых гарадоў Старажытнай Русі. Так, веча грала

значную ролю ў палітычным жыцці старажытнага Полацка. Яно вырашала пытанні вайны і міра, ажыццяўляла судаводства, запрашала і выганяла князёў, кантралявала іх дзейнасць. «Мужы», «старцы», «дзесятнікі», «старшыны» як органы ўлады ў Барысаве, Віцебску, Гародні, Магілёве, Мсціславе і іншых населеных пунктах згадваюцца ў крыніцах XIV – пачатку XVI ст. [Франциск Скорина и его время 1990:410].

Характэрны фрагмент, які датаваны 1263–1265 гг., змяшчаецца ў «Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай» («Вывод и початок о Великом князстве Литовском и Жмойтском, отколь взмоглися и пошли»). У раздзеле «О полоцкой свободности або Венеции» (назва паказальная сама па сабе) згадваюцца палачане, «которые волно собе пановали и жадной зверхности над собою не мели, тылко 30 мужов с посродку речи посполитой своей на поточные справы судей и сенаторов прекладали, а найболш за знаком звону великого, который впосрод места был завешеный, где все збиралися; там и о справах своих, и о потребах речи посполитое и держав своих радили, бо держали на той час землю Рускую сами мещане полоцкие и на килкадесять миль справуючи. Таковой ж на той час волности уживали псковяне, и новогородчаны великие...» [ПСРЛ 32:20].

Прывілеі на магдэбургскае права, граматы і іншыя дакументы кажуць аб уніфікацыі прававога становішча мяшчанскага саслоўя: «Мы, мещане места Могилевского, весь люд посполитый…»; «Били нам чолом бурмистры, радцы, лавники и все посполство,... места Волковыского»; «Бурмистром,... и всему посполству мест наших Могилевского и Оршанского»; «Бурмистром,... и все посполству… места нашего Могилевского»; «…и всему посполству мещаном места нашег(о) Пинского» і г. д. [Белоруссия в эпоху феодализма 1959: № 133, 136, 209; Социально-политическая борьба народных масс Белоруссии 1988: № 113, 129 і інш.; Акты 1848:110; Акты 1851:7; Lietuvos Metrika 1994:191, 205, 227, 282, 290]. Уніфікацыя праў і прывілеяў гарадскога саслоўя абумовіла яго кансалідацыю, садзейнічала разуменню адзінства інтарэсаў, мэтаў, задач. Яна жа ўмацавала самаідэнтыфікацыю беларускіх гараджан праз гарадскія этніконы (урбанімы): «палачане», «аршанцы», «магілёўцы», «віцебляне», «крычаўцы» і г. д. [Белоруссия в эпоху феодализма 1959: № 19, 20, 21; Белоруссия в эпоху феодализма 1960: № 54, 56, 65].

Усведамленне мяшчанскім саслоўем свайго адзінства, а таксама значнасці ў жыцці дзяржавы выступала адной з форм выяўлення нацыянальнай патрыятычнай самасвядомасці. Адзін з прыкладаў

такога роду ўтрымліваецца ў полацкай грамаце 1464 г. Палачане з гонарам заяўлялі, што іх горад «место словутное» і не саступае найбольш буйным гарадам таго часу: «а не есть нижшое во ч(ес)ти и во всем ни Вилни, а ни Мариборка, а ни Кданьска» [Полоцкие грамоты 1977:220]. У пачатку XVI ст. беларускі Полацк услaвіў і ўзвялічыў Францыск Скарына. Яркі прыклад гарадскога патрыятызму ў крыніцах наступнага стагоддзя ўтрымліваецца ў Магілёўскай хроніцы Т. Сурты [ПСРЛ 35:239–240; Марзалюк 1998:84–85]. Абапіраючыся на магдэбургскае права, апелюючы да гарантаваных дзяржавай прывілеяў і «вольнасцяў», беларускае мяшчанства паспяхова адстойвала не толькі сацыяльна-эканамічныя, але і рэлігійна-культурныя правы, што выразна выявілася ў дзейнасці праваслаўных братэрстваў, процідзеянні уніі ў канцы XVI–XVII ст.

Адным з вызначальных этнастваральных фактараў стала складванне старабеларускай («рускай» у тэрміналогіі разгляданага часу) мовы. З сярэдзіны XV ст. пісьменнасць на беларускіх землях узбагацілася рысамі, якія даюць падставы лінгвістам для сцверджанняў аб самастойнай літаратурнай беларускай мове са сваімі арфаграфічнымі, граматычнымі і лексічнымі асаблівасцямі [Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі 1984:365]. Паралельна існавала царкоўнаславянская («славенская») мова, але сфера яе ўжывання увесь час звужалася. Старабеларуская («руская») з'яўлялася дзяржаўнай мовай, на ёй складаліся прывілеі, граматы, іншыя палітыка-юрыдычныя акты, вялося справаводства ў магістратах і судах, ствараліся свецкія творы, у тым ліку помнікі летапісання. Дзяржаўны статус беларускай мовы быў замацаваны ў Статутах 1566 і 1588 гг. Прыкладна з сярэдзіны XVI ст., пасля Люблінскай уніі, у сувязі з паланізацыяй феадальнага саслоўя, збліжэннем «Літвы» і «Кароны» адбываецца паступовае звужэнне абшару выкарыстання беларускай мовы, інтэнсіўна ўкараняюцца польская і лацінская мовы. Выцясненне беларускай мовы абвастрала канфліктнасць грамадскага жыцця канца XVI–XVII ст., актуалізавала задачу захавання нацыянальнай культуры.

Сведчаннем ўзрастання нацыянальнай свядомасці стала з'яўленне ў першай палове XV ст. агульнадзяржаўнага летапісання («Летапісец вялікіх князёў літоўскіх», Беларуска-Літоўскі летапіс 1446 г.), якое актыўна развівалася ў XVI–XVII стст. («Хроніка Вялікага княства Літоўскага і Жамойцкага», «Хроніка Быхаўца», Баркулабаўскі летапіс, «Хроніка Літоўская і Жамойцкая», Магілёў-

ская хроніка). У выніку пашырэння міжнародных сувязей адбываецца актыўны культурны абмен з Захадам. Важную ролю ў станаўленні духоўнасці беларускага народа адыгрывала Біблія [Карский 1921:18–19; Франциск Скорина и его время 1990:256]. Яна з'яўлялася асновай светапогляду чалавека Сярэднявечча, крыніцай маральных норм, пэўных гуманістычных каштоўнасцей.

Утварэнне інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы прывяло да змен у палітаніміі беларусаў. Яна ўзбагацілася назвай «Літва» і асобнай тэрытарыяльна-дзяржаўнай саманазвай «Вялікае княства Літоўскае». Азначэнне «Літва», па меркаванні айчынных гісторыкаў, узнікае прыкладна ў XIII ст. на захадзе Беларусі ў дачыненні да тэрыторыі паміж Нёманам і Віліяй, дзе ўпершыню быў рэалізаваны канструктыўны славяна-балцкі сінтэз [Этнаграфія беларусаў 1989:53; Лыч, Навіцкі 1996:32]. У XIV–XV стст. па меры пашырэння тэрыторыі ВКЛ гэтая назва распаўсюджваецца на іншыя землі. У шырокім сэнсе палітонім «Літва» з'яўляўся скарочанай назвай дзяржавы, а ў вузкім тэрытарыяльна-гістарычным сэнсе пазначаў уласна літоўскія і заходнебеларускія землі. Падобная лакалізацыя была ўласцівая і паняццю «літвіны».

У той жа час захаваліся як земляцкія этнiконы, так і традыцыйныя палітонімы і этнічныя саманазвы беларусаў – «Руская зямля», «Русь», «русіны», «рускія» і г. д. Так, дамова паміж Полацкам і Рыгай каля 1330 г. адносіць Полацк да «Рускай земли» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:83]. Адзін з артыкулаў дамовы 1440 г. вялікага князя Казіміра з Вялікім Ноўгарадам загадваў: «А што моих людей: или литвин, или витбленин, или полочанин, или смолянин, или с иных наших Руских земель – тым путь чист изо всее мои отчизны: торговати им... по старыне» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:121]. Велікакняжацкая грамата 1434 г. прызначалася для «земляў нашых Літвы і Русі», «як літоўцам, так і рускім» [Уния в документах 1997:71]. Дыферэнцыяцыя «Русі» («Рускай зямлі») і «Літвы» («Літоўскай зямлі») як Усходняй і Заходняй Беларусі даволі выразная ў Беларуска-Літоўскім летапісе 1446 г. Так, у Нікіфараўскім спісе за 1430 г. паведамляецца, што «Литва же посадиша великого князя Жидимонта Кестутьевича на великом княжении на Вилне и Троцех... И прииде Шьвитригаило на Полътес(к) и на Смолнеск, князи рускыи и боляре посадиша князя Шьвитригаила на великое княжение на Руское». Да «Літвы» летапіс адносіць таксама Гародню, Ашмяны, Крэва, Маладзечна, Заслаўль, Менск, да «Русі» – Мсціслаў, Віцебск, Смаленск і іншыя гарады [Уния

в документах 1997:71]. «Рускія» і роднасныя яму паняцці нараўне з асноўнай, этнічнай, нагрузкай выконвалі ролю канфесіонімаў, пазначалі прыналежнасць беларусаў да праваслаўя. Беларуска-літоўскія летапісы нават старажытных літоўскіх князёў, якія прынялі праваслаўнае веравызнанне, называюць «русінамі» [ПСРЛ 35:147, 195 і інш.]. У сферы дзяржаўнай, як адзначаў В. Ластоўскі, замацоўваецца імя «Літва», у той час як у сферы культурна-рэлігійнага жыцця – этнонім «Русь» [Ластоўскі 1926:138]. Завучы сябе «рускімі», беларусы ў той жа час адрознівалі сябе ад рускага насельніцтва Маскоўскай дзяржавы, мянуючы яго «Масквой», «масквіцянамі» і г. д. [ПСРЛ 35:60, 61, 78, 109].

Такім чынам, на працягу Сярэднявечча складаліся перадумовы, закладваліся характэрныя рысы і асаблівасці нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа. Яго вытокі ўзыходзяць да старажытнарускага перыяду (X – першая палова XIII ст.), калі на тэрыторыі сучаснай Беларусі і перш за ўсё ў межах Полацкага княства фарміраваліся асаблівыя этнічныя прыкметы сацыяльна-эканамічнага ўкладу і рэлігійна-культурнага жыцця беларусаў. У аснове этнічнай самасвядомасці, якая пачынала нараджацца ў гэтыя часы, ляжала ўсведамленне агульнасці паходжання, мовы, рэлігіі. Важную этнакансалідуючую і культурастваральную ролю адыграла распаўсюджванне хрысціянства, з якім прыходзяць кніга, пісьменнасць, новы светапогляд. У грамадскім і духоўна-культурным жыцці, самасвядомасці прысутнічаюць дзве супрацьлеглыя тэндэнцыі: інтэграцыі і дыферэнцыяцыі. Першая заснаваная на ідэі этнічнай і рэлігійна-культурнай роднасці і супольнасці, звязана з памкненнем да захавання палітычнага адзінства Русі. Другая з'яўляецца вынікам зараджэння і развіцця рэгіянальна-этнічных асаблівасцей і спецыфікі, прагрэсуючага ментальнага і палітычнага адмежавання, што ў выніку абумовіла генезіс новых народнасцей – беларусаў, украінцаў і рускіх – з характэрнымі для іх самасвядомасцю і сацыяльна-палітычным ладам жыцця. Тэндэнцыя кансалідацыі выяўлялася ў самаідэнтыфікацыі, назвах «Русь», «зямля Руская», «русіны», «руская вера», «руская мова», «русічы», а дыферэнцыяцыі – у лакальна-тэрытарыяльных, зямляцкіх азначэннях, гарадскіх этніконах: «Полацкая зямля», «палачане», «смаляне», «віцебляне» і г. д. Канкрэтна-гістарычнымі кампанентамі нацыянальнай самасвядомасці беларусаў эпохі Кіева-Полацкай Русі з'яўляюцца: ідэя «агульнарускага» патрыятызму («Слова пра паход Ігаравы», «Аповесць мінулых гадоў» і інш.), якая трансфармавалася ў патрыятызм рэгіянальна-княжацкі, а на наступных этапах –

у нацыянальны; ідэя палітычнага сепаратызму (Усяслаў Полацкі і інш.), якая трансфармавалася ў ідэю палітычнага суверэнітэту; ідэя высокай духоўнасці (Еўфрасіння Полацкая, Кірыла Тураўскі і інш.), якая трансфармавалася ў ідэю каштоўнасці духоўнай культуры народа. Сцісла кажучы, падчас гістарычнай эвалюцыі патрыятызм агульны пераўтворыцца ў патрыятызм субэтнічны, мясцовы сепаратызм – у ідэю палітычнай незалежнасці, ідэя высокай хрысціянска-гуманістычнай духоўнасці – у ідэю каштоўнасці нацыянальнай культуры.

У пачатковы перыяд утварэння беларускай народнасці (другая палова XIII–XV ст.) у межах Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага здзяйсняўся інтэнсіўны працэс складвання сацыяльна-палітычных, культурных, рэлігійна-канфесійных перадумоў новай грамадзянска-этнічнай самасвядомасці. Для дадзенага гістарычнага этапу характэрна станаўленне ідэі рэлігійнай, палітычнай, этнічнай свабоды (велікакняжацкія прывілеі шляхце і гараджанам), узнікненне дзяржаўна-палітычнай самасвядомасці, якая знаходзіла свой адбітак ў летапісах, сцвярджэнне хрысціянскага светапогляду, зафіксаванага ў рэлігійна-царкоўнай літаратуры. Нараўне з традыцыйнай гісторыка-культурнай, этнічнай і канфесійнай самаідэнтыфікацыяй («Русь», «русіны» і падобныя з коранем «-рус-») фарміруецца асаблівая тэрытарыяльна-дзяржаўная саманазва «Літва», «Вялікае княства Літоўскае», узнікае палітонім «літвіны». У інтэграваным беларуска-ўкраінска-літоўскім дзяржаўным утварэнні паступова сцвярджаецца адносна ліберальны палітычны лад, рэлігійна-канфесійны плюралізм, ствараюцца асновы прававой феадальнай дзяржавы. Фарміруецца дэмакратычная сістэма гарадскога жыцця, заснаваная на традыцыях мясцовага самакіравання і нормах магдэбургскага права. Дамінуючае становішча займаюць беларуская культура і мова.

3. Рэцэпцыя ідэй Антычнасці ў філасофскай думцы сярэднявечнай Беларусі

Фарміраванне філасофскага мыслення Беларусі ў перыяд ранняга Сярэднявечча адбывалася ў межах Кіеўскай Русі. Пры ўсёй этнічнай неаднастайнасці сярэднявечнай Беларусі можна канстатаваць пэўную ментальную еднасць усяго ўсходнеславянскага рэгіёна. Аналагічнасць культурна-гістарычнага развіцця, культурная, моўная блізкасць славянскіх народаў абумовілі рас-

паўсюджанасць помнікаў старажытнаславянскай літаратуры ва ўсіх славянскіх землях. Старaславянская літаратура мела надэтнічны і экстэрытарыяльны характар, таму можна канстатаваць стварэнне агульнаславянскага літаратурна-філасофскага фонду, у які ўваходзілі філасофскія і багаслоўскія творы як арыгінальнага, так і перакладнога характару, і якія па-за залежнасцю ад месца іх стварэння і этнічнай прыналежнасці іх аўтараў і складальнікаў належаць усяму славянскаму рэгіёну.

Сярэднявечны філасофскі працэс як у Візантыі, так і ў Заходняй Еўропе базаваўся на пераасэнсаваных і тэалагізаваных вучэннях старажытнагрэчаскіх філосафаў, у першую чаргу на хрысціянізаваным арыстацелізме. Распрацоўка, сістэматызацыя і каментаванне спадчыны вялікага Арыстоцеля былі характэрнымі рысамі сярэднявечнай філасофскай культуры. Заканамерна ўзнікае пытанне: якую ролю адыграла антычная філасофская спадчына ў філасофскім працэсе сярэднявечнай Беларусі?

Уяўляецца магчымым вызначыць тры каналы пранікнення і ўздзеяння Антычнасці на працэс фарміравання сярэднявечнай філасофскай думкі Беларусі. Першы канал – балгара-візантыйскі. Пачатак пранікнення антычнай спадчыны на геакультурную прастору сярэднявечнай Беларусі адносіцца да часоў прыняцця Кіеўскай Руссю хрысціянства. Апасродкавана – праз перакладную літаратуру – адбывалася рэцэпцыя падставовых філасофскіх паняццяў і катэгорый антычнай філасофіі, засваенне і ўжыванне іх у дагматычных мэтах. Візантыйская патрыстыка давала славянскай культуры патрэбную матрыцу філасофскіх разваг, каштоўны матэрыял філасофскай тэрміналогіі і лагічных катэгорый, вызначала тэматычнае поле і філасофскія густы старaславянскай літаратуры, выконвала важную ідэалагічную ролю і спрыяла зараджэнню ва ўсходніх славян арыгінальнай філасофскай творчасці.

Другі канал пранікнення антычнай спадчыны на тэрыторыю старажытнай Беларусі – заходнееўрапейскі. Ён звязаны з перыядам утварэння Вялікага княства Літоўскага (ВКЛ). Глыбокія зрухі ў грамадска-палітычным жыцці ўсходнеславянскіх княстваў, развіццё феадальных адносін былі той айчыннай асновай, з якой была звязана эвалюцыя філасофскіх традыцый, ідэйных плыняў і напрамкаў. Шляхам пашырэння рознабаковых узаемасувязей з краінамі Заходняй Еўропы пачынаецца знаёмства са схаластыкай. Гэта спрыяла збліжэнню заходніх і ўсходніх філасофскіх традыцый, далейшаму развіццю і ўзбагачэнню філасофскай праблематыкі

і тэрміналогіі. Уплыў візантыйскай культуры пачынае слабець, а заходнееўрапейскай узмацняецца, асабліва пасля таго, як частка моладзі ВКЛ стала сістэматычна атрымліваць адукацыю ў Заходняй Еўропе. Адбываецца засвойванне заходнееўрапейскай навукова-філасофскай культуры і развіццё грамадскай думкі ў еўрапейскім каноне. Калі ўлічваць, што інтэлектуальная культура Заходняй Еўропы знаходзілася ў часы позняга Сярэднявечча цалкам пад уплывам Арыстоцеля, то можна зрабіць выснову, што гэты канал перадачы антычнай спадчыны аказаўся найбольш вызначальным.

Трэці канал – араба-яўрэйскі. З 60–70-х гадоў XV ст. у межах ВКЛ на старабеларускай мове з'яўляюцца пераклады і кампіляцыі розных лагічных, астралагічных і прыродазнаўчых трактатаў, а таксама апакрыфічных твораў, якія не мелі нічога агульнага з традыцыйнай грэка-візантыйскай літаратурай аналагічнага тыпу. Пераклады на старабеларускую мову здзяйсняліся пераважна са стараяўрэйскай мовы. Як правіла, гэта помнікі арабскай літаратуры філасофскага, астралагічнага і медыцынскага характару, якія прайшлі яўрэйскую апрацоўку. З аднаго боку, яны мелі навукова-пазнавальны характар, а з іншага – прадказальна-астралагічны. Самі спробы далучыць да культурнага працэсу арабскую і яўрэйскую навуковую літаратурную спадчыну, створаную ў адрозным канфесійным асяроддзі, маюць відавочна выражаны протарэнесансны характар.

Навукоўцы аднадушныя ў меркаванні, што наўрад ці старажытнаславянскія мысліцелі валодалі сапраўднымі творамі старагрэчаскіх мудрацоў. Знаёмства з імі хутчэй за ўсё адбывалася праз рукапісы, якія ўтрымлівалі ўжо апрацаваныя хрысціянскімі пісьменнікамі пераказы асноўных палажэнняў старажытнагрэчаскай філасофіі [Мильков 1991:201–202]. А. Клібанаў падкрэсліваў, што старажытнарускі чытач, па-першае, не меў адкрытага доступу да першакрыніц класічнай спадчыны, а па-другое – ідэйны попыт славянскай гуманістычнай думкі, станаўленне якой прыпадала на другую палову XV – XVI ст., сам па сабе быў сціплы [Клибанов 1960:311]. Д. Буланін таксама адзначае, што доступ у славянскае пісьменства філасофіі ў чыстым выглядзе быў закрыты [Буланин 1991:78].

Многія з даследчыкаў мяркуюць, што ўсходнеславянская сярэднявечная філасофская думка была вольнай ад заходнееўрапейскай логіка-дыскурсіўнай арыентацыі філасофіі, што культура Кіеўскай Русі не ведала філасофіі як самастойнай формы ведаў, падобнай

да той, якая знайшла сваё развіццё ў заходнееўрапейскай схаластыцы. Яны абгрунтоўваюць гэта тым, што ва ўсходнеславянскім рэгіёне не было схаластычных школ і схаластычнай палемікі, філасофія не была інстытуалізавана і развівалася па-за універсітэцкай традыцыяй. Паглыбленае вывучэнне філасофскіх элементаў у кніжна-тэарэтычнай традыцыі эпохі Сярэднявечча дазваляе зрабіць выснову, што гаворка можа ісці не пра цэласныя філасофскія вучэнні, канцэпцыі і сістэмы, а, па сутнасці, пра рэцэпцыю, пераклад на стараславянскую мову і інтэрпрэтацыю ў асноўным на базе распрацаванай яшчэ ў грэчаскай старажытнасці лагічнай навукі, якая ў візантыйскай рэдакцыі выкарыстоўвалася ва ўсім хрысціянскім свеце. Яшчэ ў ранні перыяд у Кіеўскай Русі пашыралася і інтэрпрэтавалася філасофска-лагічная спадчына Арыстоцеля. Сапраўды, схаластычных школ у старажытнай Беларусі не існавала, але існавала пэўнае разуменне філасофіі, прапанаванае Іаанам Дамаскіным, які выкарыстоўваў арыстоцелеўскую логіку для сцвярджэння тэалагічных праблем, сістэматызацыі хрысціянскага вучэння пра Бога, стварэнне свету і чалавека, чым па сутнасці заклаў асновы схаластыкі ў візантыйскім свеце. Класіфікацыя філасофіі Дамаскіна была найбольш аўтарытэтнай для праваслаўнага свету і аказала істотны ўплыў на фарміраванне асноў айчыннай філасофскай думкі.

Прафесійныя навыкі філасофствавання ўзнікаюць тады, калі ўзнікае патрэба ў сістэматычным і лагічным выкладзе ведаў, і грамадская думка пачынае карыстацца лагічнымі творамі. Цікаўнасць да логікі Арыстоцеля ўзнікла ў візантыйскім свеце, праўда, доступ да лагічных твораў быў абмежаваны вузкім колам манахаў-асветнікаў і багасловаў, а лагічная навука не выходзіла па-за межы багаслоўскай дагматыкі. Лагічнае вучэнне Арыстоцеля фундавала візантыйскую патрыстыку, забяспечвала яе катэгарыяльным апаратам, узорамі рацыянальнага мыслення, катэгорыямі антычнай філасофіі. Але выкарыстанне лагічнага вучэння грэчаскага філосафа ў творах айцоў царквы мела не толькі лагічны, але і анталагічны сэнс, паколькі праз лагічную пабудову і вызначэнні засвойваліся метафізічныя паняцці і катэгорыі.

Старажытнаславянская літаратура ўзыходзіла да візантыйскай літаратуры і арыентавалася на вывучэнне і выкарыстанне ў багаслоўскай тэорыі ўласна філасофскіх твораў Арыстоцеля, асабліва яго «Арганону». Пры дапамозе візантыйскіх крыніц у славянскіх землях адбывалася рэцэпцыя асноўных катэгорый арыстоцелеў-

скай логікі, бралася вызначэнне філасофіі Арыстоцеля, падкрэслівалася залежнасць разумовай сферы ад цялеснай. Пры ўсёй шматграннасці і багацці філасофскай спадчыны Антычнасці, прадстаўленай у візантыйскіх крыніцах, асэнсаванне і трансфармацыя яе ў старажытнаславянскіх землях адбываліся ў адпаведнасці з унутранымі патрэбамі развіцця яе самабытнай, арыгінальнай культуры. У славянскім рэгіёне лагічная дамінанта з цягам часу трансфармуецца ва ўяўленне, якое пануе на працягу ўсяго Сярэднявечча і зацвярджаецца ў эпоху Адраджэння, згодна з якім логіка, навука і сам розум ацэньваюцца як актуальныя і неабходныя інструменты пазнавальнай дзейнасці чалавека.

Як у патрыстыцы, так і ў схаластыцы існавала некалькі падыходаў да антычнай культуры. Адзін падыход, рэпрэзентаваны артадаксальнымі багасловамі, меркаваў нігілістычнае адмаўленне антычнай спадчыны як сапсаванай язычніцкай, таму не прыдатнай для дагматычных мэтаў. Другі падыход меркаваў канструктыўнае выкарыстанне ідэй Антычнасці. Багасловы, якія прадстаўлялі дадзены напрамак, не хавалі антычныя імёны і прыводзілі спасылкі, цытаты і нават цэлыя выказванні з твораў «знешніх» філосафаў, хаця часам і імкнуліся зарэтушыраваць антычную думку, растварыць яе ў багаслоўі. Была прамежкавая пазіцыя, якая дапускала абмежаванае выкарыстанне антычнай спадчыны. Антычная філасофія рэабілітуецца толькі часткова, пры гэтым яна істотна дэфармуецца і хрысціянізуецца. Гэты падыход меркаваў элімінацыю супярэчлівых хрысціянству поглядаў і акцэнтаванне тых элементаў антычнай спадчыны, якія былі роднасныя хрысціянству. З антычнай філасофіі бярэцца асноўная праблематыка і катэгарыяльны апарат, актыўна выкарыстоўваецца лагічны метад для тлумачэння Святога Пісання. Напрыклад, у першым раздзеле «Дыялектыкі» Дамаскіна прыводзіцца думка, як і ў «Ізборніку Святаслава» 1073 г., што хрысціянскаму аўтару не варта адмаўляцца ад выкарыстання прац «знешніх» у адносінах да тэалогіі антычных мысліцелей, паколькі ў іх можна знайсці шмат карыснага і прыдатнага. Яскравым прыкладам супрацьстаяння прыхільнікаў і праціўнікаў Антычнасці з'яўляецца «Пасланне прэсвітэру Фаме» Клімента Смаляціча, якога абвінавачвалі ў выкарыстанні антычнай спадчыны. Калі ў «Прароцтвах элінскіх мудрацоў» была ўстаноўка падкрэсліваць іх язычніцтва, то ў гісторыі «Пчалы» было памкненне растварыць антычны раздзел у біблейска-хрысціянскім [Буланин 1991:63]. «Шасціднеў» уяўляў такі напрамак у хрысціянскай культуры, які

канчаткова не адарваўся ад каранёў, якія звязвалі традыцыю інтэлектуалізаванага багаслоўя са старажытнагрэчаскай культурнай спадчынай [Громов, Мильков 2001:162].

Як лічыць В.В.Ількоў, у старажытных помніках прысутнічаюць тры роды звестак пра антычную філасофію і філосафаў:

1) кароткае пералічэнне імёнаў старажытнагрэчаскіх філосафаў;

2) выкладанне тых ці іншых уяўленняў, якія не маюць паіменнай прывязкі, але цалкам пазнавальныя са зместавага боку;

3) больш ці менш падрабязнае выкладанне поглядаў асобных філосафаў, уключаючы такія ўрыўкі, дзе нават набліжанай адпаведнасці названаму мысліцелю не назіраецца [Мильков 1991: 194–195].

Характэрнай рысай для большасці помнікаў перакладной літаратуры была рэцэпцыя ідэі Арыстоцеля, выкладзенай ім у «Палітыцы», згодна з якой чалавека адрознівае ад жывёлы наяўнасць розуму і мова. Гэтую інтэнцыю мы можам прасачыць у «Ізборніку», у артыкуле «Максімава», дзе сказана, што чалавека адрознівае ад жывёлы тое, што ён з’яўляецца разумнай і славеснай істотай. Іаан Экзарх Балгарскі ў «Шасцідневе» ў «слове шестьтааго дьне» падкрэслівае, што адрозненне чалавека ад жывёлы ў тым, што ён мае «душу разумичну и сьмыслену». Розум па Іаану, як «князь і цар», уладарыць над целам. Але толькі злучэнне з целам робіць душу рэальнасцю, толькі праз цялесныя органы ўспрыняцце ўзыходзіць да розуму.

Стагірыт зыходзіў з прызнання адзінства і непадзельнасці душы і цела. На яго погляд, душа – гэта форма цела, таму цела без уласцівай яму душы яшчэ не можа быць рэальным целам, а толькі быццём цела ў магчымасці. Арыстоцель падзяляе душу на тры часткі: душа жыватворная, якой надзелены расліны; душа адчувальная, якую маюць жывёлы; душа разумная, якая належыць толькі чалавеку, здольнаму да абстрактнага мыслення. Бессмяротнай з’яўляецца толькі разумная частка душы, г. зн. розум. Разумовае і духоўнае ў Арыстоцеля ў канчатковым выпадку супадаюць і ўтвараюць на вышэйшым этапе развіцця душы якасна новы душэўны стан – чалавечы інтэлект. Розум (душа) без цела заўсёды патэнцыяльныя, паколькі тыя ці іншыя ўласцівасці мыслення выяўляюцца і пазнаюцца толькі дзякуючы сваім цялесным, знешнім, пачуццёвым праявам.

Дадзеная маральна-псіхалагічная канцэпцыя і звязаная з ёй гнасеалагічная тэорыя падвяргаюцца ў сярэднявечнай літаратуры

розным трансфармацыям. «Дыоптра» Філіпа Філосафа, візантыйскага пісьменніка другой паловы XI ст., пераклад якой быў пашыраны на землях старажытнай Беларусі, напісана ў форме размовы душы з целам, прычым цела, якое лічыцца часткай ніжэйшага, бачнага свету, «прасвятляе» душу, якая належыць да трансцэндэнтнага, дасягальнага толькі розумам свету, чым сцвярджаецца перавага сферы цялеснай над сферай духоўнай, разумовай. Як лічыць М. Безабразава, «спробай дастаткова смелага сінтэзу прадстаўляецца далучэнне розуму да пяці душэўных пачуццяў – розум, думка, словы, маўчанне і пачуццё. Розум не толькі ставіцца на адну плоскасць са сваім уласным праяўленнем у думцы і з такімі здольнасцямі, як памяць і ўяўленне, але ён падводзіцца пад адну катэгорыю з сардэчнай здольнасцю» [Безобразова 1893:40]. Імкненнем пераадолець супрацьстаянне духоўнай і цялеснай сфер, пастуляванае царкоўным веравучэннем, прасякнута творчасць Кірылы Тураўскага. Як і ў ранейшай філасофскай традыцыі, у Тураўскага існуе пасаж пра душу і цела. Працягваючы арыстоцелеўскую традыцыю ў філасофіі, Кірыла Тураўскі разглядае чалавека як адзінства душы і цела, і гэтыя дзве іпастасі складаюць адзінае быццё – чалавечую унікальнасць. Але менавіта душа выступае падставай існавання чалавека. Душа адказвае перад Богам за грэшныя ўчынкі чалавека, якія ініцыяваны матывамі, што ідуць ад цела. І тады душа ўсялякага чалавека можа існаваць па-за целам, больш таго, яна абавязана гэта рабіць, каб зноў увасобіцца ў целы людзей з мэтай «уваскрашэння суда» Божага. Рацыяналістычныя тэндэнцыі назіраюцца ў «Тлумачальнай Палеі», «Слове Данііла Заточніка», творчасці К. Смаляціча. Апошні быў праціўнікам супрацьпастаўлення розуму і пачуццяў, бо лічыў, што розум – гэта натуральны вопыт душы ў пачуццёвым пазнанні свету. Гнасеалогія Смаляціча будавалася на кульце розуму («и диктатор ум сказается»), які прызнаваўся вышэй за пачуцці. У розуме чалавечая душа набывае сваё зямное быццё і імкнецца да пазнання мудрасці Бога.

У вучэннях хрысціянскіх мысліцеляў пазнавальная, гнасеалагічная арыентацыя філасофіі пераўтвараецца ў этычную, бо розум разглядаўся як гарант у выбары чалавекам правільнай лініі паводзін. У сувязі з гэтым становіцца папулярным вучэнне Арыстоцеля пра ролю свабоднага выбару ў маральнай прыродзе чалавека, выкладзенае ім у «Нікамахавай этыцы». Арыстоцель лічыў дзеянні чалавека свабоднымі пры дзвюх умовах: непрыгнечанасці знешняй сілай і непрыгнечанасці памылковымі меркаваннямі. Ён не лічыў

свабодным чалавека, які знаходзіўся ва ўладзе няведання. Гэтая другая ўмова адкрывала выйсце разумовым сілам чалавека, самаўладзе розуму, які дапаўняў самаўладу душы. «Этыка» Арыстоцеля вызначыла ў канчатковым выніку хрысціянскае вучэнне пра свабодны выбар, ці як яно называецца ў помніках старажытнарускай пісьменнасці – пра «самаўладу душы» [Клибанов 1960:313]. Пераказам ідэй арыстоцелеўскай «Этыкі» была формула самаўлады душы ў Грыгорыя Ніскага. Пазней хрысціянскую рэдакцыю пра свабоду выбару можна знайсці ў артыкуле «Аб самаўладным чалавецтве» ў «Дыоптры» па спісе XV–XVI стст.

У непасрэднай сувязі з вучэннем пра свабоду выбару стаіць прынцып меры, які таксама шырока выкарыстоўваўся ў хрысціянскім пісьменстве. Антычнае вучэнне пра меру як сярэдзіну паміж лішкам і нястачай было маральным прынцыпам, з дапамогай якога рэгулявалася свабода выбару. Прычым для таго, каб выбіраць паміж дабром і злом, маральным і амаральным, па Арыстоцелю, трэба быць мудрым чалавекам. Гэта ўмова Стагірыта была зведзена хрысціянствам да мудрасці ў пазнанні хрысціянства. Значэнне ўплыву антычнага прынцыпу маральнай «самаўлады» найлепш назіраем у той ролі, якую ён адыграў у развіцці гуманістычных і «ерэтычных» рухаў XIV–XVI стст. як у ВКЛ, так і ў Заходняй Еўропе.

Яшчэ адным вучэннем, запазычаным з корпусу філасофскіх твораў Антычнасці, было вучэнне пра першаэлементы, «стыхіі», з якіх складаецца сусвет. У «Шасцідневе» Іаан Экзарх Балгорскі прызнае толькі чатыры першаэлементы і адмаўляе пяты элемент – эфір, які прапанаваў Арыстоцель. Паказальным з'яўляецца тое, што Іаан абвяргаў Арыстоцеля не аўтарытэтам Святога Пісання, а супрацьпастаўленнем Платону і іншым антычным філосафам, пры гэтым выказваў добрае веданне першакрыніц [Громов, Мильков 2001:162]. У XV ст. знаходзім вучэнне пра першаэлементы ў перакладным творы «Арыстоцелевы брамы (вароты)», дзе ўказана, што чатыры першаэлементы не маюць ні колеру, ні смаку, ні паху па сваёй субстанцыі, а толькі акцыдэнцыю.

Такім чынам, адбывалася крытычная акцэптацыя асноўных палажэнняў антычнай філасофіі. У Арыстоцеля мысліцелі знаходзілі развагі пра адрозненне чалавека ад жывёлы розумам і мовай, разуменне чалавека як адзінства душы і цела, рацыянальнае спасціжэнне свету, арыентацыю на высокі статус розуму і імкненне да пазнання, думкі пра прызначэнне чалавека і яго

ацэнку як зямнога бога, уяўленне пра чалавека як маральную істоту, якая ў сваіх паводзінах карыстаецца вольным выбарам, прынцып меры, вучэнне пра першаэлементы і г. д. Выкарыстанне ідэй, узятых са «знешніх», антычных крыніц, аб’ектыўна абумовіла рацыяналістычную тэндэнцыю ў падыходзе аўтараў да тлумачэння працэсу пазнання.

Адным з самых ранніх славянскіх помнікаў, які пазнаёміў усходнеславянскае грамадства з прыродазнаўчымі і філасофскімі ідэямі Арыстоцеля, з’яўляецца «Шасціднеў» Іаана Экзарха Балгарскага (X ст.), створаны аўтарам на аснове «Шасціднева» візантыйскага багаслова і філосафа Васілія Вялікага і Северыяна Гавальскага, а таксама «инехъ», як ён сам указвае ў сваёй прадмове. На запазычванні з Арыстоцеля ўказваецца ў загалоўку аднаго з самых старажытных сярод захаваных спісаў «Шасціднева» Іаана Экзарха Балгарскага (1263 г.), напісаным чытачом XIII ст.: «Шестоденье съписано Иоаномъ пресвитеромъ екзархомъ от св. Василія, Іоана, и Сеурияна, и Аристотеля философа и инехъ яко же самъ сведетельствуетъ въ пролозе» [Архангельский 1888:28].

Гэты своеасаблівы кампендыум натуральных ведаў у значнай меры абапіраецца на ўяўленні Арыстоцеля. У ім утрымліваюцца звесткі з астраноміі, геаграфіі, батанікі, заалогіі, анатоміі і фізіялогіі чалавека, якія змяшчаліся ў прыродазнаўчых сачыненнях Стагірыта. Напрыклад, Іаан следуе за Арыстоцелем у сцвярджэнні пра шарападобнасць Месяца, Сонца, зорак і сферычнасці небасхілу [Культура Византии 1984:441]. Анталагічнай падставай з’яўляецца размежаванне Сусвету на падлунную частку, даступную чалавечым пачуццям, і надлунную, ці Боскую, недаступную чалавечаму пачуццю. У аснове тлумачэння свету ляжыць распрацаваная Арыстоцелем тэлеалагічная канцэпцыя, праломленая праз хрысціянскае веравучэнне, згодна з якой пастулявалася мэтазгоднасць свету, разуменне Бога як творцы і вышэйшай мэты свету і далейшая іерархія мэтаў у анталагічна неаднастайным рэальным быцці, а таксама аксіялагічная інтэрпрэтацыя прычынна-мэтавых адносін у прыродзе.

Надзвычайную распаўсюджанасць у старажытнарускай культуры атрымалі сачыненні тыпу энцыклапедый, у якіх утрымліваліся звесткі з розных галін ведаў, узятых з твораў як айцоў царквы і Святога Пісання, так і антычных аўтараў. Замест перакладу цэлых твораў айцоў царквы перакладаліся толькі вытрымкі, урыўкі, якія збіраліся ў асаблівыя зборнікі, ці, дакладней, у ізборнікі. Ста-

раславянскай літаратуры былі вядомы два ізборнікі – «Ізборнік 1073 г.» і «Ізборнік 1076 г.» Узоры такіх ізборнікаў ужо здаўна існавалі ў візантыйскай літаратуры, характар якой да VII–VIII стст. робіцца амаль выключна кампілятыўным.

Філасофскія трактаты «Ізборніка 1073 г.» – «Максимово о различии соуштийа и йестьства по вънешнимъ» і «Теодора Презвитера Раитуисьскааго о техъ жде» – яскравы прыклад традыцыі сярэднявечнага арыстацелізму. Яны ўтрымлівалі дастаткова распрацаваную сістэму катэгорый для апісання філасофскай карціны быцця. Філасофскія трактаты «Ізборніка 1073 г.» падрабязна разгледжаны балгарскім даследчыкам Б. Пейчавым. У сваім даследаванні ён прыйшоў да высновы, што змешчаныя ў Сімяонавым зборніку аўтары насуперак сваім прэтэнзіям на ўсеахопны і арыгінальны характар уласнай пазіцыі ў сапраўднасці абапіраліся на сачыненні толькі Арыстоцеля [Пейчев 1983:27]. У першую чаргу гэта былі «Метафізіка» і «Арганон». Метафізіка, ці «першая філасофія», прадметам свайго аналізу робіць «існае як такое». Толькі першая філасофія вывучае нерухомае і самастойна існуючае. Як і ў Арыстоцеля, толькі такія існуючыя, але нерухомыя рэчы аўтары філасофскіх трактатаў вызначаюць як існае. Побач з творамі Арыстоцеля ў філасофскіх трактатах выкарыстоўваюцца ўводзіны ў «Катэгорыі» Арыстоцеля неаплатоніка Парфірыя. І калі Максім выкладае свае погляды згодна са «знешнімі» антычнымі філосафамі, то Тэадор лічыць за лепшае замоўчваць іх імёны.

Арыстацелізм у трактатах адыгрывае інструментальную ролю і выкарыстоўваецца для тлумачэння анталагічных аспектаў. Упершыню перакладзены на славянскую мову такія арыстоцелеўскія катэгорыі, як існасць, з'ява, прырода, уласцівасць, выпадковасць, уладанне, пазбаўленасць, колькасць, якасць, адносіны, супрацьлегласць, дзеянне, від, род і інш., і дадзены ім тлумачэнні. У складзе гэтых трактатаў філасофскія тэрміны, паняцці, выказванні і канцэпцыі ўключаны і асіміляваны ў астатнім багаслоўскім змесце.

Як перакладны твор «Ізборнік 1073 г.» належыць да ліку тых стараславянскіх твораў, з дапамогай якіх здзяйснялася асваенне на землях паўднёвых і ўсходніх славян дасягненняў культуры Візантыі, якая з'яўлялася пераемніцай старажытнагрэчаскай і элліністычнай філасофскай спадчыны. Гэты працэс дапамагаў далучыцца да багатай традыцыі антычнай думкі, хаця і пераўтворанай у адпаведнасці з пастулатамі сярэднявечнага светаўяўлення [Пейчев 1983:7].

Ідэі арыстацелізму распаўсюджваліся ў старажытнай Беларусі таксама дзякуючы вялікай папулярнасці твораў аднаго з вядомых візантыйскіх багасловаў-арыстацелікаў Іаана Дамаскіна (VIII ст.), аўтара трактата «Крыніца пазнання», які складаўся з трох частак: «Дыялектыка», «Аб ерасях» і «Слова аб правай веры». «Дыялектыка» І. Дамаскіна была перакладзена на славянскую мову ў Балгарыі яшчэ ў X ст., але самыя раннія спісы «Дыялектыкі» датуюцца на Русі XIV ст. Пра шырокую распаўсюджанасць твора сведчаць больш за 150 спісаў [Поляков 1988:82].

Як і ў «Ізборніку 1073 г.», у «Дыялектыцы» Дамаскіна разглядаюцца акрамя асноўных лагічных катэгорый і анталагічныя праблемы. Аўтар ставіць перад сабой задачу – прадставіць класіфікацыю філасофскіх навук згодна з класіфікацыяй Арыстоцеля і даць шэсць азначэнняў філасофіі. Следам за філосафам І. Дамаскін падзяляе філасофію на светапоглядную і дзейсную, ці на тэарэтычную і практычную, якія, са свайго боку, таксама падзяляюцца – першая на тэалогію, фізіку і метафізіку; а другая – на этыку, эканоміку і палітыку. Сярод шасці вызначэнняў самой філасофіі на першым месцы стаіць выразна арыстоцелеўская дэфініцыя – філасофія ёсць пазнанне існага, паколькі яно існае, значыць пазнанне прыроды існага [Аристотель 2006:71].

Дзякуючы перакладу «Дыялектыкі» Дамаскіна старажытныя беларусы даведаліся пра антычную тэорыю «сямі вольных мастацтваў», сярод якіх была і логіка, названая дыялектыкай. У далейшым гэтая тэорыя была трансфармавана ў перакладной «Логіцы» М. Майманіда, у якой вылучаюцца наступныя «сем вольных мастацтваў, ці мудрасцяў»: «А первая отъ седми мудростей численая, вторая мерилная, третія спевалная, четвертая небесная, пятая светьскаа. А тая на четверо: первое водити душу свою; второе домъ свой; третіе вестися государю великому; четвертое водити землю и суды ея. Шестая о прироженіи сего света. А тыхъ книгъ десять, и мудрость лекарьская, под нею же седмая мудрость божественная. Она есть всемъ глава седмыма, и ядро ихъ статочное…» [Соболевский 1899:7–8]. Яшчэ адзін твор араба-яўрэйскай літаратуры «Логіка Авіясафа» падае сваю класіфікацыю «вольных мудрасцяў»: «А поведаю тебе переже, ижъ мудрость ихъ делится на четверо: 1) лоика, 2) путные, 3) прироженыа, 4) божественыа. Путные же убо смышляють о числе и мере ихъ; сіи же убо ровны всемъ мудростямъ…Божественныи е же много мненіе ихъ изменно истине, а истинна приходить въ нихъ чюдомъ» [Логика іудейст-

вующих 1909:41]. П. К. Какоўцаў выказвае здагадку, што «путные» – гэта прапедэўтычныя навукі (матэматыка, геаметрыя, астраномія і музыка), а «прироженыа» і «божественыа» – літаральны пераклад яўрэйскіх назваў прыродазнаўства і метафізікі [Соболевский 1903:407]. Але хутчэй за ўсё «прироженыа» – гэта метафізіка, а «божественыа» – тэалогія. Такім чынам, яўрэйская традыцыя перафармулявала антычную тэорыю «сямі вольных мастацтваў», прычым на першае месца паставіла тэалогію. На канец XVI ст. прыпадае «Сказанне пра 7 вольных мудрасцяў», дзе, аднак, прыводзіцца класічны падзел вольных навук [Сказаніе 1903:166–167]. Антычная тэорыя «сямі вольных мастацтваў» адрадзілася ў навучальным працэсе Заходняй Еўропы ў эпоху Адраджэння.

У XII ст. рэфлексіўная культура сярэднявечнай Беларусі дасягае таго ўзроўню, калі на аснове назапашанага вопыту адбываецца прадуцыраванне самастойных вучэнняў, якія развівалі і працягвалі рацыяналістычныя філасофскія традыцыі Візантыі. Сам характар гэтых вучэнняў сведчыць пра змяшчэнне акцэнтаў з боскіх на прыродныя і чалавечыя, пра афармленне рацыяналістычных асноў грамадскага і духоўнага жыцця. У творах айчынных мысліцеляў звярталася ўвага на ролю розуму ў пазнанні прыродных працэсаў і ў самаўдасканаленні. У далейшым вучэнне пра веліч чалавечага розуму спрычынілася да паступовай секулярызацыі этычнай і грамадска-палітычнай праблематыкі ў айчыннай філасофіі.

Выдатным прадстаўніком «антычнай лініі» быў асветнік, прапаведнік і філосаф сярэдзіны XII ст. Клімент Смаляціч. Да нас дайшло толькі адно сачыненне Клімента Смаляціча «Пасланне прэсвітэру Фаме». «Послание написано Климентомъ Митрополитом рускым Фоме Позвутеру Истолковано Афонасием мнихомъ. А речеши ми: «Философию пишеши, а то велми криво пишеши, а да оставль азъ почитаемая писания, азъ писахъ от Омира, и от Аристотеля, и от Платона, иже во елиньскых нырехъ славне беша; аще и писахъ, но не къ тебе, но ко князю, и к тому же нескоро» [Посланіе 1892:104]. Адказваючы Фаме, які наракаў на Клімента, Смаляціч у супрацьвагу свайму апаненту відавочна ўяўляе тэндэнцыю, у межах якой здзяйснялася пашырэнне і асэнсаванне ў філасофскай думцы антычнай спадчыны. Апора на антычныя аўтарытэты служыла мэце зацвердзіць права розуму ў вырашэнні тэалагічных праблем. Яму падаецца неразумным адмаўляцца ад розуму пры

тлумачэнні Святога Пісання. Дадзеная пазіцыя характарызуе сабой раннія спробы рацыяналізацыі тэалогіі, згодна з чым розум разглядаўся як інструмент крытычнага асэнсавання біблейскіх тэкстаў і іх прынящце не сілай аўтарытэту, а выключна на базе ўнутранага зместу свядомасці і яго аргументаў. Гэта быў вялікі крок наперад у трактоўцы разумовых здольнасцей чалавека. Яго погляды цалкам характэрны для ўсходнеславянскай традыцыі з яе культам розуму.

Яшчэ адным прадстаўніком беларускай грамадскай думкі XII ст., які грунтоўна ведаў культуру грэка-візантыйскага свету, быў Кірыла Тураўскі. Творчасць К. Тураўскага з'яўляецца своеасаблівай філасофскай квінтэсенцыяй айчыннага філасофствавання гэтага перыяду. У сваіх выказваннях беларускі асветнік сінтэзуе ўсе існуючыя да яго ў філасофскай думцы тэндэнцыі і падыходы. Уся тэалогія К. Тураўскага будуецца на хрысціянскай ідэі бессмяротнай душы, якая атрымлівае новае тлумачэнне ў яго сачыненнях. Кірыла выкарыстоўвае стройную сістэму рацыянальных пасылак, якія ўтвараюць шэраг асацыятыўных сілагізмаў. Філасофскі прынцып Кірылы «Веруй і пазнай» узмацняў ідэю апраўдання веравызнальных формул сродкамі логікі, рацыянальнага мыслення. Развагі тураўскага епіскапа ўпарадкаваны на аснове прынцыпаў арыстоцелеўскай логікі, а трыядычнасць з'яўляецца канструктыўным прынцыпам яго эстэтыкі [Еворовский 1996:109]. А. Ф. Замалееў і В. А. Зоц лічаць, што пазіцыя тураўскага епіскапа ў асноўных рысах супадала з пазіцыяй К. Смаляціча: і той, і другі рацыяналізавалі тэалогію і імкнуліся абараніць розум, адстаяць яго права на спасціжэнне ісціны. Тым самым яны далі штуршок развіццю на Русі рацыяналістычнай традыцыі, якая набывае пазней найбольш закончаны выгляд [Замалеев, Зоц 1987:150].

Як правіла, ідэямі, якія цэнтравалі сярэднявечнае мысленне, з'яўляліся ідэі маральна-павучальнага характару, якія найбольш адпавядалі светапогляду сярэднявечнага чалавека. Антычная філасофія была рэпрэзентаваная ў форме сентэнцый у зборніках кампілятыўнага характару. На працягу ўсяго Сярэднявечча вялікае распаўсюджанне мелі фларылегіі – зборнікі выказванняў антычных і сярэднявечных мысліцеляў. Сярод помнікаў, якія ўтрымлівалі антычныя філасофскія рэмінісцэнцыі, трэба назваць перакладзеныя з грэчаскай мовы зборнікі «Пчала», «Дыоптра» і «Ізмарагд», у якіх утрымліваліся выказванні не толькі вядомых хрысціянскіх прапаведнікаў, але і афарызмы Дэмакрыта, Платона, Арыстоцеля,

Ксенафонта, Дэмасфена, Плутарха, Фукідыда, Эпікура, Сакрата, Геракліта і інш. [Саверчанка 1998:28]. У такіх зборніках імёны грэчаскіх паэтаў і філосафаў змяшчаліся побач з імёнамі аўтарытэтных царкоўных пісьменнікаў, што ўзнімала іх прэстыж у вачах старажытнага чытача [Шусторович 1968:64]. Звесткі пра антычны свет змяшчаліся таксама ў «Златаструі» і «Зерцале», у перакладных аповесцях пра Траянскую вайну і Аляксандра Македонскага – «Троя» і «Александрыя».

Антычны след у айчыннай культуры пакінулі не толькі вышэйзгаданыя помнікі. Да трансляцыі антычнай культуры мелі дачыненне і іншыя помнікі. Сярод іх «Сусветная хроніка» Іаана Малалы. Э. М. Шустаровіч называе хроніку Малалы самым «антычным» па складу і крыніцам творам [Шусторович 1968:63]. В. Мількоў сцвярджае, што антычны пласт у перадачы храніста значна пераасэнсаваны, ператлумачаны, а месцамі нават сапсаваны. Рэлігійныя прыхільнасці аўтара сказаліся на рэдагаванні зыходнага матэрыялу Антычнасці, але і ў рэдагаваным выглядзе ён не выклікае пачуцця варожасці ці пачуцця непрыняцця язычніцкага мінулага [Мильков 1991:194]. Філасофскія канцэпцыі Арыстоцеля ўключаюцца ў кантэкст тэалагічнага асэнсавання свету, трансфармуюцца рэлігійнай думкай, і падпарадкоўваюцца рэальным запросам грамадска-палітычнага жыцця.

Сярэднявечная беларуская філасофія, нягледзячы на цесную сувязь з рэлігіяй, паступова выпрацоўвала сваё кола праблем і спосабы іх вырашэння, сваю тэрміналогію, з дапамогай якой рэфлексіравала і асэнсоўвала навакольны свет. Выкарыстанне багасловамі антычнай традыцыі садзейнічала рацыяналізацыі і ўпарадкаванню сярэднявечнага мыслення, а таксама сведчыла пра высокі інтэлектуальны патэнцыял старажытнабеларускага грамадства. Сярэднявеччу ўдалося захаваць пераемную сувязь з Антычнасцю і перадаць эстафету ў асваенні вялікай антычнай спадчыны Адраджэнню.

Ідэі Антычнасці фундавалі як артадаксальныя веравучэнні, так і ерэтычныя праграмы. Так, у канцы XV – пачатку XVI ст. на землях усходніх славян узнікае ерэтычны рух (асноўнымі цэнтрамі якога былі Ноўгарад і Масква), які атрымаў у навуковай літаратуры недакладную і тэндэнцыйную назву «ерась жыдоўствуючых». Такія савецкія даследчыкі, як Я. Лур'е і А. Клібанаў, лічылі, што наўгародска-маскоўская ерась была антыфеадальным і рэфармацыйна-гуманістычным рухам – яна злучала ў сабе рысы

незавершанай рэфармацыі з жывым інтарэсам да свецкай і нават да нехрысціянскай культуры [Лурье 1967:183–184].

Пра тое, якім чынам так званая ерэтычная літаратура патрапіла на беларускія землі, указвае А. І. Сабалеўскі ў сваёй кнізе пра літаратуру «жыдоўствуючых»: некалькі чалавек хрысціян у Польшчы «прыступілі да жыдоўскага закону» і «прынялі абразанне», а потым выехалі ці «вывезены былі» ў Літву і тут у 1539 г. іх вышуквалі літоўскія ўлады [Сабалеўскі 1903:396–397]. «Жыдоўствуючыя» валодалі Шасцікрылам, Логікай, вялікай колькасцю астранамічных і варажбітных сачыненняў. Паколькі літаратурныя помнікі «жыдоўствуючых» мелі араба-яўрэйскае паходжанне, то гэта дало падставу А. І. Сабалеўскаму і яго паслядоўнікам аднесці перакладную літаратуру дадзенага перыяду да «літаратуры жыдоўствуючых». Але трэба адзначыць, што сярод узгаданай вышэй літаратуры былі не толькі іх уласныя пераклады з яўрэйскай мовы, але і старыя пераклады з грэчаскай, а таксама беларускія і польскія тэксты, якія мелі хаджэнне ў той час у Беларусі[1]. Дадзеная літаратура адносілася да разраду забароненай і была асуджана Стоглавым саборам (1551 г.). Пераклады здзяйсняліся ў ВКЛ, а потым пераважна праз Ноўгарад распаўсюджваліся ва Усходняй Русі.

Даследчыкі «літаратуры жыдоўствуючых» аднагалосна сцвярджаюць, што мова ўсіх сачыненняў вельмі блізкая, а навуковая тэрміналогія тоесная, шмат дзе ўтрымліваюцца згадкі Маісея Майманіда. Гэта дае падставы зрабіць выснову, што ўсе тэксты былі перакладзены аднлачасова адной асобай ці групай асвечаных людзей, якія адносіліся да іудаістычных колаў. Л. Бедржыцкі зрабіў выснову, што ў XV ст. у Беларусі (ВКЛ) было кола людзей з навуковымі інтарэсамі, якія займаліся перакладамі са старажытнаяўрэйскай мовы [Бедржицкий 1911:377]. Рукапісны зборнік Кіева-Міхайлаўскага кляштара № 493 можа праясніць сітуацыю. Ён мае назву «Книга зовомая приточникъ Васка писаря пана Миколаа Радивиловича, въ лето 6991, индикта 1». З гэтага можна зрабіць выснову, што падобная літаратура перапісвалася ў Беларусі ў канцы XV ст. (зборнік напісаны ў 1483 г.), верагодна пры двары Мікалая Радзівіла.

[1] Трэба адзначыць, што тагачасную Беларусь рускія даследчыкі канца XIX – пачатку XX ст. называлі Заходняй Руссю, а тагачасную старабеларускую мову заходнерускай.

Да твораў араба-яўрэйскага паходжання, якія адносяцца да перакладной літаратуры канца XV – пачатку XVI ст., Л. Бедржыцкі следам за А. І. Сабалеўскім прылічвае наступныя творы:

1) логіка- і фізіка-філасофскія трактаты;

2) творы касмаграфічнага зместу: а) касмаграфія, б) «Шасцікрыл», в) астралагічныя артыкулы, г) невялікі артыкул пра луннік;

3) суеверныя творы: «Лапатачнік»;

4) энцыклапедыі: е) «Арыстоцелевы брамы (вароты)»;

5) творы з рэлігійным зместам.

Згаданыя творы маюць наступныя агульныя рысы: 1) навуковы характар, 2) заходнеруская мова з элементамі паланізму, 3) навуковая тэрміналогія, 4) адсутнасць усялякага рэлігійнага ці палітычнага інтарэсу, 5) у некаторых захаваліся дадзеныя, якія ўказваюць на павагу да хрысціянскіх аўтарытэтаў (І. Дамаскін) [Бедржицкий 1911:390–391].

У 1899 г. акадэмік А. І. Сабалеўскі ўвёў у навуковы зварот новую крыніцу, якую адносіў да лагічнай спадчыны «жыдоўствуючых», – «Книга, глаголемая логика». Аўтарам твора выступаў Майсей Егіпцянін, якога акадэмік атаясаміў з яўрэйскім філосафам Майсеем Майманідам. Пазней у «Перакладной літаратуры Маскоўскай Русі» А. І. Сабалеўскі апублікаваў вытрымкі з гэтай кнігі і прывёў меркаванне арабіста і семітолага П. К. Какоўцава наконт таго, што тэкст уяўляе сабой пераказ ці пераробку яўрэйскага тэксту Майманіда. Гэты тэкст знаходзіцца ў Маскоўскай Сінадальнай бібліятэцы і ва «Указальніку» епіскапа Савы ўзгадваецца як «Метафізіка на паўднёва-рускім дыялекце» [Соболевский 1899]. Тэкст складаўся з дзвюх частак: першая частка тэксту – кароткая логіка. У тэксце сустракаюцца яўрэйскія словы, і гэта дазволіла А. І. Сабалеўскаму сцвярджаць, што аўтарам быў яўрэй Майсей Майманід. Другую частку А. І. Сабалеўскі назваў метафізікай. У гэтай частцы згадваецца Арыстоцель, «голова всемъ философомъ первымъ и последнимъ, подлугъ смыслу мудрецовъ израилевыхъ. Аже по плененіи не нашли своихъ книгъ, а ступилися на его разумъ, иже равенъ въ пророческихъ фундаментехъ, занеже невозможно есть, абы пророкъ не полон былъ въ седми мудростяхъ, а о всемъ въ лоице пути ихъ» [Соболевский 1903:403]. «Логіку Майсея Егіпцяніна» даследаваў таксама Л. Бедржыцкі. Ён прыйшоў да высновы, што пераклад на старабеларускую мову з’яўляецца скарочанай версіяй тэксту Майманіда. Старабеларускі тэкст імкнецца ўтрымаць толькі 1) уласна лагічныя тэрміны; 2) іх вызначэнні, пазбягаючы тлумачэнняў;

3) найменшую колькасць прыкладаў. У тэксце зроблены ўстаўкі і змяненні – згладжана шмат прыкмет, якія ўказвалі на кола крыніц і навуковых ідэй, адрозніваючых Майманіда як араба-яўрэйскага філосафа. Выкінуты спасылкі на Арыстоцеля, аль-Фарабі, ібн-Эзру, равіністычныя трактаты Майманіда; усё ці заменена спасылкамі на «долгую лоику», ці замоўчана [Бедржицкий 1911:378–379].

У зборніку Кіева-Міхайлаўскага кляштара знаходзяцца ўрыўкі са «словесницы логики» М. Майманіда, а таксама кампіляцыі з трактата логіка- і часткова фізіка-філасофскага зместу без загалоўкаў з імем Авіясафа. Поўнасцю тэкст Кіева-Міхайлаўскага зборніка выдадзены С. П. Няверавым [Логика іудействующих 1909]. Арабіст і семітолаг П. К. Какоўцаў высунуў версію, што пад імем Авіясафа хаваецца аль-Фарабі [Соболевский 1903:407]. Аднак у 1912 г. з'явілася яго новае даследаванне пытання пра атрыбуцыю «Логікі Авіясафа». Пры дапамозе параўнаўчага аналізу розных тэкстаў ён прыйшоў да высновы, што старажытнарускі тэкст складаюць урыўкі з сачынення персідска-арабскага філосафа канца XI – пачатку XII ст. аль-Газалі «Maqasid al-falasifa» («Імкненні філосафаў»), але не з арабскага арыгінала, а з яўрэйскага перакладу гэтай працы [Коковцовъ 1912].

Падрабязны агляд «Кнігі, глаголемай логіка» і «Логікі Авіясафа» правялі даследчыкі П. С. Папоў, Р. А. Сіманаў і Н. І. Сцяжкін [Попов, Симонов, Стяжкин 1978]. У творах падрабязна выкладаецца не толькі логіка Арыстоцеля, але і анталогія. У 9-й главе «Кнігі, глаголемай логіка» прадстаўлена арыстоцелеўская дактрына чатырох прычын («приводов»): прычына матэрыяльная, фармальная, мэтавая і дзейная. У 11-й главе інтэрпрэтуецца анталагічная арыстоцелеўская дыстынкцыя паміж актуальным і патэнцыйным быццём, якая падрабязна тлумачыцца не ў лагічных тэкстах Стагірыта, а ў яго «Метафізіцы» [Симонов, Стяжкин 1977:137]. Па змесце гэтыя лагічныя трактаты шырэй падобных сачыненняў, якія былі вядомы яшчэ ў часы Кіеўскай Русі. Адных лагічных тэрмінаў зафіксавана каля 150 [Симонов, Стяжкин 1977:141]. Гэта сведчыць пра тое, што сярэднявечная візантыйская царкоўна-культурная традыцыя, якая займала значнае месца ў духоўным жыцці краю, пачынае саступаць месца новым культурным павевам, якія актыўна пачалі пранікаць сюды як з еўрапейскага Захаду, так і з арабаяўрэйскага Усходу [Історія філософії на Україні 1987:177].

«Логіка Авіясафа», як і лагічныя артыкулы Майсея Майманіда, досыць грунтоўна знаёміла сваіх чытачоў са зместам «Арганона»

Арыстоцеля. У сістэматычнай форме там разглядаліся раздзелы «Пра інтэрпрэтацыі» і першую «Аналітыку». Уступ твора прысвечаны разгляду анталагічных пытанняў. Сцвярджаецца адзінства свету, у аснову якога, падобна да тэорыі Арыстоцеля, ставіцца форма. Быццё падзяляецца на субстанцыю і акцыдэнцыю. Даецца тлумачэнне матэрыі, формы, цела і ўказваецца, што субстанцыя – гэта адначасова і матэрыя, і форма, г. зн. тое, што можа быць вызначана як цела. Цела, у сваю чаргу, мае наступнае вызначэнне: гэта нешта такое, што мае даўжыню, шырыню і вышыню.

Выкарыстанне сачыненняў араба-яўрэйскіх арыстацелікаў на землях старажытнай Беларусі сведчыць пра іх важнае значэнне ў распаўсюджванні ведаў па логіцы. Дзякуючы перакладам іх трактатаў старабеларускі рэгіён знаёміўся з асноўнымі паняццямі і катэгорыямі арыстоцелеўскай метафізікі – быццё, субстанцыя, акцыдэнцыя, матэрыя, форма, цела, адзінае, якія не толькі ўзгадваліся, але і досыць шырока тлумачыліся. Побач з лагічна-анталагічнымі катэгорыямі паўстаюць ідэі пра нецялеснасць і вечнасць душы, пра атрыбуты боства, пра дабрадзейнасці.

Варта ўзгадаць значэнне твораў Псеўда-Арыстоцеля для геакультурнай прасторы Беларусі ў эпоху Перадрэнесансу. З'яўленне Псеўда-Арыстоцеля ў эпоху Сярэднявечча было звязана з ананімным характарам сярэднявечнай культуры, калі аўтарства прыпісвалася той ці іншай асобе, якая карысталася аўтарытэтам, тым самым сцвярджалася значнасць ісцін, якія выкладаліся ў тэксце. Да найбольш вядомых твораў Псеўда-Арыстоцеля адносяцца «Эканоміка», «Праблемы Арыстоцеля» («Problemata Aristotelis»), «Фізіягноміка», «Пра сусвет», а таксама апокрыфы «Тайная тайных» («Secreta secretorum»), ці «Арыстоцелевы брамы», «Тэалогія» і «Пра прычыны».

На сённяшні дзень вядомыя па спісе А. І. Сабалеўскага толькі два творы Псеўда-Арыстоцеля – «Арыстоцелевы брамы» і «Праблемы Арыстоцеля», якія мелі хаджэнне на землях сярэднявечнай і рэнесанснай Беларусі [Соболевский 1903:21–148]. Гэта былі своеасаблівыя кампендыумы сярэднявечных ведаў пра чалавека і прыроду, якія ўтрымлівалі інфармацыю па анатоміі, фізіялогіі, фізіягноміцы, псіхалогіі, медыцыне, палітыцы, астралогіі і іншых навуках. Гісторыі ўзнікнення і напісання «Арыстоцелевых брам» і «Праблем Арыстоцеля» падобныя. Хутчэй за ўсё матрыца твораў узнікла ў перыяд элінізму на аснове практычных падручнікаў па філасофіі Арыстоцеля, напісаных другім пакаленнем перыпатэтыкаў-каментатараў (і іншых школ, напрыклад неаплатонікаў).

Польскі вучоны В. Вонсік мяркуе, што ў позняй Антычнасці існавала школа праблематыстаў, звязаная з дзейнасцю перакладчыкаў-эксцэрптаў (англ. excerpt – цытата, вытрымка), якая займалася літаратурна-навуковымі апрацаваннямі і састаўленнем кампіляцыйных зборнікаў па пэўных галінах ведаў з твораў розных мысліцеляў [Wąsik 1923:135]. Гэтыя творы энцыклапедычнага характару былі заснаваны на навуковым матэрыяле грэчаскіх, рымскіх, арабскіх і сярэднявечных заходнееўрапейскіх вучоных, але ў аснове ляжала выбарка з работ Арыстоцеля.

Творы адносіліся да пазацаркоўнай літаратуры, якая задавальняла попыт славянскага чытача на навукова-прыродазнаўчую і медыка-астралагічную літаратуру, давалі ўяўленне пра «тайныя вучэнні» і выкарыстоўваліся ў познім Сярэднявеччы як практычныя дапаможнікі для паўсядзённага жыцця. Перакладная філасофская і навукова-прыродазнаўчая літаратура адрознівалася ад візантыйска-праваслаўнай сваім навуковым характарам. Яна яшчэ не пазбавілася цалкам уплыву царкоўнай традыцыі, але падкрэслівала самакаштоўнасць навукі і незалежнасць яе асноў ад Адкрыцця.

«Secreta secretorum» у навуковай літаратуры яшчэ вядома пад назвай «De regum regimine», а ў славянскім рэгіёне ўжываліся назвы «Secreta Aristotelis», «Тайная тайных», ці «Арыстоцелевы брамы». Нягледзячы на тое што «Арыстоцелевы брамы» рэпрэзентавалі Арыстоцеля як настаўніка, які павучае Аляксандра, каб той «баяўся Бога», твор тым не менш адносіцца да апакрыфічнай літаратуры прадказальна-астралагічнага кірунку, узнікненне якой у тыя часы на геакультурнай прасторы сярэднявечнай Беларусі сведчыла пра новыя з'явы, характэрныя для духоўнага жыцця ўсіх еўрапейскіх краін, якія выражаліся ў павышэнні інтарэсу да «тайных» навук – магіі, астралогіі, варажбы.

У арабскай літаратуры існавалі дзве рэдакцыі «Secreta secretorum» – поўная (старэйшая) і кароткая (больш сучасная), якія, перш чым патрапіць у Еўропу, прайшлі праз яўрэйскую апрацоўку падобна іншым помнікам філасофскага, медыцынскага і астралагічнага характару. Дзесьці ў XIII ст. твор з'яўляецца ў Заходняй Еўропе, дзе ён быў перакладзены на лацінскую мову Філіпам Трыпольскім [Перавалава 2001:20]. У адрозненне ад большай часткі еўрапейскіх перакладаў, якія ўзыходзяць да поўнай рэдакцыі, беларускі варыянт паходзіць ад кароткай рэдакцыі. Пераклад на старабеларускую мову быў зроблены з яўрэйскай версіі ў канцы XV ст. і служыў арыгіналам для пазнейшых перакладаў на рускую

мову. Прычым перапісчыкі з Маскоўскай Русі імкнуліся ліквідаваць беларускія рысы ў мове. В. Адрыянава ў сваім артыкуле «Да гісторыі тэксту «Арыстоцелевых брам» піша: «Сярод велікарускіх спісаў, якія закраналіся ў даследаванні праф. Сперанскага, звяртае на сябе ўвагу рукапіс Імператарскай Археаграфічнай Камісіі №229, XVII ст., дзе аўтар прыводзіць пасляслоўе з названага рукапісу, якое ўказвае на тое, што яго перапісчык паставіў мэту перакласці кнігу «изъ белороссійскаго діалекта... во словенскую речь» [Адрианова 1911:2]. У Маскоўскай Русі твор знаходзіўся нават у бібліятэцы цара Міхаіла Фёдаравіча і патрыярха Нікана [Карскій 1921:55].

Вядомыя расійскія вучоныя канца XIX – пачатку XX ст. М. Сперанскі, А. І. Сабалеўскі і Я. Ф. Карскі лічылі, што пераклад «Тайнай тайных» на славянскую мову быў здзейснены з яўрэйскай мовы, пра што сведчаць ужываныя яўрэйскія словы і ўстаўкі з твораў яўрэйскага філосафа XII ст. Майсея Майманіда, якія пачыналіся словамі «Речи Моисея Египтянина», падзел твора на «врата», які сустракаецца яшчэ ў «Логіцы» Майманіда, а таксама той факт, што ў рукапісе побач з уласна «Тайнай тайных» знаходзяцца варажбітныя кнігі яўрэйскага паходжання – «Шасцікрыл», «Соннік», «Планетнік», «Громнік», «Лячэбнік» і «Лапатачнік» [Карскій 1921; Соболевский 1899:5–13; Соболевский 1903; Соболевский 1899; Сперанскій 1908; Буланин 1989:427–430].

Рукапіс «Арыстоцелевы брамы» захоўваецца ў Нацыянальнай бібліятэцы Рэспублікі Беларусь у Аддзеле рэдкай кнігі, рукапісаў і старадрукаў і застаецца дагэтуль недаследаваным[1].

Непасрэдна сам твор «Арыстоцелевы брамы» з'яўляецца зборам палітычных прадпісанняў Арыстоцеля Аляксандру Македонскаму, «таямніцаў» кіравання, сакрэтаў поспеху кіраўніка ў арганізацыі дзяржаўных спраў. У творы змешчаны варажбітныя табліцы, згодна з якімі прадпісвалася весці палітычнае жыццё, здзяйсняць дзяржаўнае кіраванне і стратэгічнае планаванне. Арыстоцель прадстае ў творы ў хрысціянізаваным выглядзе. Яго этычныя катэгорыі (шчодрасць, мудрасць, прынцып меры) злучаны з хрысціянскімі прынцыпамі маралі (міласэрнасці, дабра і зла).

Нягледзячы на тое што «Тайная тайных» не з'яўляецца сапраўдным творам Арыстоцеля, анталагічныя, касмалагічныя і этычныя

[1] Арыстоцелевы брамы, рукапіс XV ст. // Нацыянальная бібліятэка Рэспублікі Беларусь, Аддзел рэдкай кнігі, рукапісаў і старадрукаў, 091/276 К.

пытанні ў ім разглядаюцца ў духу хрысціянізаванага арыстацелізму. Анталагічная сістэма паўстае як трансфармаванае вучэнне Арыстоцеля пра Розум (Нус). У творы гаворыцца пра створаную Богам «самовласть духовную», у якой заключана «все естество» і якая была названа Богам Розум: «Александръ, ведай, иже преже сего всего сотворил Богъ самовласть духовную и наполнейшую и напреподобнейшую и вообразовал в ню все естество, и нарек ея ум. Ис тое же ся самости создал самовластную подданую ей – нарицаемая душа, а привязал ея мудростію своею во плоть чювственну. И поставил плоть аки землю, и ум яко царя, а душа аки правитель ездить по земли и смышляеть о поведаніи ея. И поставил ум на месте навышшем и начестнейшем, он же глава, да аще приключится пагуба души, погибнеть разум и плоть, исполнением душевным исполнится умъ и плоть до времени, Богом суженого»[1].

Гэты Розум пасля стварэння яго Богам выконвае ролю Розуму-першарухавіка, які ўтварае свет як універсальнае адзінае, як адзіны і непадзельны Сусвет, які рухаецца па дакладных законах. Бог стварыў і падначаленую Розуму Душу, якая звязана з пачуццёвым светам (зямлёй). Розум уладарыць над імі як цар. А Душа выконвае функцыю пасрэдніка паміж небам і зямлёй. Выразна заўважна трыхатамічная неаплатанічная мадэль быцця: Розум, які ўтрымлівае ў сабе ідэі, звернутая да Розуму сусветная Душа і арганізаваны ёй бачны космас. Хрысціянізацыя арыстацелізму праявілася перш за ўсё ў тым, што першарухавік прадстаўлены даруючым Богам.

У рукапісе некалькі розных па сваёй накіраванасці апавяданняў. Ва ўводзінах падрабязна паведамляецца пра абставіны, якія прымусілі Арыстоцеля скласці свае павучанні вялікаму палкаводцу і дзяржаўнаму дзеячу Аляксандру Македонскаму. Далей змешчаны ўласна «Арыстоцелевы брамы». Арыстоцель раіць Аляксандру, як сябе паводзіць, каб зрабіць дзяржаву больш магутнай, як выбіраць сабе пісара, як ставіцца да сваіх воінаў і слуг, як правільна размаўляць, якіх дасылаць паслоў у іншыя краіны і г. д. За палітычнымі парадамі ідуць главы па фізіягноміцы «О премудрости порсунной», якія вучаць пазнаваць людзей па іх знешнім выглядзе і з'яўляюцца вытрымкамі з «Фізіягномікі» Псеўда-Арыстоцеля. Тут

[1] Арыстоцелевы брамы, рукапіс XV ст. // Нацыянальная бібліятэка Рэспублікі Беларусь, Аддзел рэдкай кнігі, рукапісаў і старадрукаў, 091/276 К, л. 7 адв. – 8.

жа знаходзіцца і «Соннік», які расшыфроўвае, што азначае тая ці іншая з’ява, убачаная ў сне. У «Арыстоцелевых брамах» ёсць фрагменты з Майсея Майманіда, у якіх утрымліваецца практычная медыцынская інфармацыя пра лячэнне ад атруты і правілы гігіены. Далейшыя главы распавядаюць пра карыснае ўздзеянне камянёў і зёлак і пра розныя лекавыя сродкі. Яны поўныя спасылак на Галена, Гіпакрата, Авіцэну і Авероэса.

За «Арыстоцелевымі брамамі» ідзе «Шасцікрыл». Гэта твор астралагічна-прадказальнага характару, які тычыцца Сонца і Месяца і іх змен пры зацьменнях і фазах Месяца. Твор падзелены на шэсць крылаў, якія з’яўляюцца тлумачэннямі да варажбітных табліц. Да «Шасцікрыла» па змесце прымыкаюць і некалькі дробных артыкулаў пра сонечныя і месячныя зацьменні. У рукапісе маецца некалькі Планетнікаў («о поесех небесных»), у якіх былі апісаны прадказанні па планетах (поўная рэдакцыя Планетніка – л. 60 адв., скарочаная – л. 71). У прадмове да «Планетніка» змяшчаюцца парады, як знайсці планету і знак задыяка, пад якім нарадзіўся той, хто варожыць. Цікава, што тлумачэнне руху планет запазычана ў Іаана Дамаскіна.

У творы знаходзіцца «Лапатачнік», які вучыць варажыць па авечай лапатцы. Варажба па жывёлах была развіта на Усходзе, адтуль праз Візантыю і паўднёвых славян трапіла на землі старажытнай Беларусі. Н. Н. Кананаў лічыць, што падобныя творы існавалі ў паўднёва-славянскай пісьменнасці яшчэ ў XIII ст., адкуль і перайшлі на тэрыторыю ўсходніх славян [Кононов 1907:53]. Твор пачынаецца словамі «Книга от Петра Египтенина…» Бедржыцкі ўказвае, што егіпцянамі ў творах, звязваемых з іменем «жыдоўствуючых», звычайна называюцца прадстаўнікі александрыйскай школы вучоных. Ён схільны меркаваць, што Пётр (Peter) – першанец – гэта была мянушка Майсея Майманіда («Моисей Египтянин»), якому прыпісваліся «Логіка» і «Арыстоцелевы брамы» [Бедржицкий 1911:370]. М. Сперанскі крыніцай перакладу лічыць грэчаскі тэкст.

Звесткі пра Арыстоцеля ўтрымлівае пасляслоўе твора «Сказанне аб элінскім філосафе, прамудрым Арыстоцеле». Гэта перапрацаваны і скарочаны пераклад жыццеапісання Стагірыта, зроблены Дыягенам Лаэрцкім. «Сказанне» дастаткова дакладна перадае паўміфічны вобраз старажытнагрэчаскага мудраца, настаўніка Аляксандра Македонскага, які ведае ўсе сакрэты жыцця. У пасляслоўі адлюстравана злучэнне даставерных біяграфічных звестак з мі-

фічнымі. Але нават і ў такім трансфармаваным выглядзе асоба Арыстоцеля прыцягвала да сябе сярэднявечнага чытача.

Яшчэ адзін твор Псеўда-Арыстоцеля «Праблемы Арыстоцеля», ці «Quaestiones naturales», быў скампіліраваны прыблізна ў II ст. з твораў Арыстоцеля «Гісторыя жывёлаў», «Пра паходжанне жывёлаў», «Пра часткі жывёлаў», «Пра душу». У навуковы апарат былі ўключаны цытаты з Аляксандра Афрадызійскага і Плутарха, а таксама выразы рымскіх натуралістаў і філосафаў – Плінія, Сенекі і пазнейшых грэчаскіх і лацінскіх каментатараў і схаластаў. Кампіляцыя разам з іншымі творамі Стагірыта трапіла ў арабскі свет, дзе была дапоўнена і дапрацавана арабскімі вучонымі [Wąsik 1923:140]. У першую чаргу арабы ўключылі ідэі, узятыя з медыцынскіх трактатаў Галена і Гіпакрата, якія цаніліся арабскімі медыкамі і вучонымі. Арабскія ўплывы можна прасачыць у структуры і лексічных асаблівасцях сярэднявечных версій «Problemata Aristotelis». У Заходнюю Еўропу твор патрапіў у XIII ст., дзе распаўсюджваўся на лацінскай мове. Сярэднявечча дадало да твора звесткі пра лячэбнае дзеянне зёлак і мінеральных рэчываў, якія былі прадметам спецыяльнага даследавання манахаў-лекараў. Хрысціянскую афарбоўку і завершаны выгляд твору надалі схаласты, якія спалучылі дактрынальныя ўстаноўкі з дасягненнямі антычнай і арабскай філасофіі і медыка-біялагічнай навуковай думкі і, такім чынам, стварылі падрабязнае, паслядоўнае і багаслоўскі выверанае вучэнне пра чалавека. У эпоху Рэнесансу «Праблемы Арыстоцеля» набылі вялікую папулярнасць у Еўропе і пачалі актыўна перакладацца на народныя мовы. Твор насіў выключна практычны характар і з’яўляўся зборам карысных для чалавека ведаў па апісальнай анатоміі, антрапалогіі, фізіягноміцы і фізіялогіі.

Польскі вучоны В. Вонсік дае наступнае вызначэнне «Праблемам Арыстоцеля»: «Тэкст, напісаны ў форме пытанняў і адказаў, у якім асобныя фрагменты ці фразы з тэксту нават арыгінальных твораў Арыстоцеля былі ўкладзены паводле пэўнай структуры ў літаратурную цэласнасць, а потым да гэтага далучаны каментары ці цытаты з іншых філосафаў, згрупаваныя паводле адной праблематыкі, і дададзены загалоўкі» [Wąsik 1923:135].

Дзесьці ў XVI ст. «Праблемы Арыстоцеля» з’явіліся і на беларускіх землях, адкуль распаўсюджваліся далей на ўсход пад назвай «Проблемата, то есть вопрошенія разныя списанія великаго философа Аристотеля и инныхъ мудрецовъ, яко прирожденныя,

такожде и лекарскія науки: о свойстве и о постановленіи удовъ человеческихъ, такожде и о звериныхъ, с прилежаніемъ собрана и на три части разделена, ко обученію или къ навыкновенію разуму человеческому вельми благопотребна». Гэты экземпляр без прысвячэння вядомы ў розных спісах [Соболевский 1903:155]. Існуе экземпляр з прысвячэннем «Іоанну Христофорскому, каштеляну виленскому», які з’яўляецца перакладзенай дзесьці ў 1618–1620 гг. на старабеларускую мову польскай версіяй «Problemata Aristotelis» Андрэя з Кабыліна [Соболевский 1903:156]. На жаль, мы не мелі ў наяўнасці старабеларускага перакладу, таму пра змест і характар твора можам меркаваць па польскай версіі [Andrzej z Kobylina 1893].

Андрэй з Кабыліна, названы Глабер, зрабіў пераклад лацінскай версіі «Problemata Aristotelis» у 1535 г., прычым ён дапрацаваў і дапоўніў твор іншымі крыніцамі. «Праблемы Арыстоцеля» Глабера ўкладзены як пытанні і адказы накшталт еўрапейскіх, але ў іх больш шырокая праблематыка і больш вычарпальная трактоўка ўсіх пытанняў. У загалоўку, прадмове і ў тэксце Глабер указвае на крыніцы свайго перакладу. У першую чаргу гэта былі еўрапейскія «Problemata Aristotelis», але толькі некалькі дзесяткаў пытанняў з іх увайшлі ў кампіляцыю Глабера. Галоўнай крыніцай па анатоміі чалавека для яго была «Decreta medicorum» – сярэднявечны падручнік медыцынскіх парад. Польскі перакладчык таксама дадаў да твору фізіягноміку, якую ўзяў з «Фізіягномікі» Псеўда-Арыстоцеля. У творы Глабера ёсць месцы з «Зельніка» Стэфана Фалімежа, «Libri moralium» св. Грыгорыя, урыўкі з Евангелля, цытаты з Давіда, Саламона і Сакрата [Wąsik 1923:210].

Ва ўводзінах Глабер закранае гнасеалагічныя праблемы. Ён папярэджвае чытача, што для разумення кнігі неабходна ведаць пра пачуццевае і рацыянальнае пазнанне. Гэтыя віды пазнання нельга разглядаць асобна, як абсалютна самастойныя здольнасці пазнаючага чалавека. Пачуццевае пазнанне звязана як з функцыянаваннем органаў пачуццяў, нервовай сістэмы, так і мозга, дзякуючы чаму ўзнікаюць адчуванні і ўспрыняцце. Функцыянаванне органаў пачуццяў – неабходная перадумова рацыянальнага пазнання. Таму Глабер вылучае пяць унутраных пачуццяў, размешчаных у мозгу чалавека: у лабавой частцы знаходзяцца пачуцці, з дапамогай якіх мы адрозніваем рэчы, фантазія і мысленне, у цэнтры мозга – меркаванне, у задняй частцы – памяць [Andrzej z Kobylina 1893:8–9]. Уключэннем фантазіі ў разрад рацыянальнага пазнання

Глабер сцвярджае тое, што яна не ірацыянальная, хаця і не падпарадкоўваецца пэўным правілам і стандартам, але ў канчатковым выніку можа быць кансалідавана з рацыянальнай дзейнасцю, уключана ў яе, можа стаць яе складовай часткай ці прывесці да выпрацоўкі новых відаў рацыянальнай дзейнасці. А накапленне і захоўванне вобразаў і абстракцый адбываецца ў сістэме памяці.

Праблему пазнання Андрэй з Кабыліна імкнуўся вырашыць не ў сярэднявечным духу, калі пазнанне чалавека звернута ў першую чаргу на Бога, а праз зварот да цялеснай прыроды чалавека і яго душы, звязанай з пачуццямі і мозгам, што сведчыла пра новыя рэнесансныя павевы ў грамадскай думцы. Рэнесансныя тэндэнцыі назіраюцца і ў рэцэпцыі элементаў арыстацелізму. Спасылаючыся на «Метафізіку» і «Пра душу» Арыстоцеля, Глабер сцвярджаў, што худыя людзі маюць больш жвавы розум і больш здольныя да навукі і іншых сфер жыцця, чым тоўстыя людзі [Andrzej z Kobylina 1893:3].

Глабер падзяліў твор на тры часткі: у першай частцы ён змясціў інфармацыю пра прыроджаныя ўласцівасці чалавечага арганізма. Другая частка расказвае пра харчаванне, пра карысць альбо шкоду тых ці іншых прадуктаў для чалавечага арганізма. У трэцяй частцы разглядаюцца пытанні фізіягномікі, а менавіта якім чынам пры дапамозе знешніх асаблівасцей чалавека можна вызначыць яго характар і маральныя якасці. Гэтыя тры часткі былі звязаныя паміж сабой.

Творы Псеўда-Арыстоцеля прайшлі доўгі шлях свайго развіцця, на кожным этапе ўзбагачаліся новым зместам і набывалі нацыянальную афарбоўку. Пераклад твораў на старабеларускую мову ў познім Сярэднявеччы сведчыў пра гатоўнасць грамадства да ўспрыняцця дасягненняў еўрапейскай і ўсходняй навуковай думкі. Самі спробы далучыць да культурнага працэсу арабскую і яўрэйскую навуковую літаратурную спадчыну, створаную ў адрозным канфесійным асяроддзі, маюць відавочна выражаны рэнесансны характар.

Такім чынам, эпоха Сярэднявечча стала першым этапам пранікнення і знаёмства сярэднявечнага чытача з творамі антычных мысліцеляў, у тым ліку і з філасофіяй Арыстоцеля. Ужо ў эпоху Кіеўскай Русі прагрэсіўныя элементы антычнай філасофіі былі асэнсаваны і інтэграваны ў айчынны філасофскі працэс. Перакладная літаратура Кіеўскай Русі сведчыць пра тое, што славяне ўжо ў XI ст. бралі непасрэдны ўдзел у актыўным засваенні духоўных скарбаў Антычнасці. Асэнсаванне, ацэнка і адбор антычнай

культурнай спадчыны складаюць характэрную і істотную рысу ўсёй сярэднявечнай культуры. Арыстацелізм, як правіла, яшчэ не вылучаўся з агульнага масіву антычных дактрын, а сярэднявечная філасофская думка зводзілася да розных камбінацый антычных вучэнняў. Парадыгма філасофскага мыслення, якая зацвердзілася ў візантыйскай патрыстыцы, экстрапалюецца ў эпоху Сярэднявечча і на славянскую глебу. Дзякуючы перакладу візантыйскай літаратуры на ўсходнеславянскую глебу быў перанесены цэлы пласт антычнай спадчыны, пераважна тая яго частка, якая не супярэчыла асноўным прынцыпам хрысціянства. Усе разгледжаныя творы даюць падставу сцвярджаць, што старабеларуская філасофская думка валодала падставовымі філасофскімі катэгорыямі, якія дазвалялі рэфлексаваць з'явы навакольнага свету, аперыраваць паняццямі на старaславянскай мове.

Фігура Арыстоцеля з'яўлялася культавай не толькі для ўсходняй візантыйскай і заходнееўрапейскай традыцыі, але і для хрысціянскі артыкуляванай традыцыі ўсходнеславянскага рэгіёна. У эпоху Кіеўскай Русі творы Арыстоцеля заклалі падмурак філасофскай рэфлексіі праз рэцэпцыю логіка-анталагічных катэгорый. У познім Сярэднявеччы быў вядомы і корпус прыродазнаўчых работ Арыстоцеля, якія траплялі на землі ВКЛ дзякуючы перакладу арабаяўрэйскіх кампіляцый. Побач з арыгінальным Арыстоцелем у сярэднявечнай Беларусі выступаў Псеўда-Арыстоцель. Творы Псеўда-Арыстоцеля былі пакліканы да жыцця духоўнымі запытамі рэнесанснага славянскага грамадства – патрэбай у пашырэнні інтэлектуальнага далягляду, узбагачэнні грамадскай думкі філасофскімі, антрапалагічнымі, медыцынскімі, астралагічнымі і агульнанавуковымі праблемамі, а таксама патрабаваннем роўных правоў розуму побач з верай. Насамрэч гэта былі тыповыя для эпохі, надканфесійныя ідэйныя імпульсы. Творы позняга беларускага Сярэднявечча характарызуюцца імкненнем да рацыяналізацыі духоўнага жыцця, да вызвалення ад канфесійных абмежаванняў, апеляцыяй да «самовластного розуму», яскрава выражаным навуковым характарам. Разгледжаная літаратура несла пазітыўны ўплыў на агульнакультурнае развіццё, фарміраванне ў старажытнабеларускім грамадстве светапоглядных плыняў, блізкіх да рацыяналізму.

Зварот да Антычнасці ў эпоху Сярэднявечча рыхтаваў глебу для творчага выкарыстання і пераасэнсавання яе ў наступную эпоху. Паўнавартаснае засваенне антычнай філасофіі адбываецца толькі ў эпоху Адраджэння. Цікаўнасцю да філасофіі Антычнасці

сярэднявечнае грамадства паказала сваю падрыхтаванасць да разважанняў пра рэчаіснасць як на паўсядзённым, так і на філасофскім узроўні, таму што зварот да філасофіі можа быць магчымы толькі пры дастаткова высокім узроўні развіцця пісьмовай культуры, пры добра развітым рацыянальным мысленні. Нават тыя фрагментарныя спасылкі на Арыстоцеля сведчылі пра глыбіню сярэднявечнай думкі, пра багацце духоўнага жыцця старабеларускага рэгіёна, пра высокі ўзровень культурна-гістарычнага развіцця.

Галоўнае значэнне сярэднявечнай культуры заключаецца ў тым, што яна здзейсніла своеасаблівую пераацэнку антычнай спадчыны, упарадкавала духоўны арсенал старажытнасці, выявіла ступень прыкладной значнасці розных вучэнняў і апрабіравала іх тэарэтычную прыгоднасць. Безумоўна, яна гэта рабіла з мэтай абароны афіцыйнай царкоўнай дактрыны. Але без гэтай працы было б немагчыма далейшае развіццё самой філасофіі.

4. Ідэі вальнадумства і свабоды рэлігіі ў айчыннай думцы эпохі Сярэднявечча

4.1. Вытокі і асноўныя асаблівасці

Важнай праявай станаўлення і развіцця айчыннай культуры і філасофскай думкі з'яўляецца вальнадумства. Фарміруючыся гістарычна з найстаражытнейшых часоў, гэтае духоўнае ўтварэнне набывае выключнае культурна-творчае значэнне [Этноконфессиональные процессы в Беларуси… 2004:7]. Узнаўленне гісторыі вальнадумства ў грамадска-філасофскай культуры Беларусі патрабуе перш за ўсё вывучэння яго вытокаў і перадумоў узнікнення. Гэта тлумачыць неабходнасць звароту да духоўнай культуры Кіеўскай Русі, якая з'яўлялася агульным здабыткам беларускага, украінскага і рускага народа і мела «выключнае значэнне для разумення вытокаў і сутнасці духоўнага развіцця беларускага этнасу» [Еворовский 1996:3].

Вальнадумства гэтай эпохі мела шматварыянтны і шматаспектны характар. Яно своеасабліва выявілася як у станаўленні філасофскай культуры, так і ў народнай творчасці, у рэлігійных формах выявілася ў ерэтычных вучэннях.

Культура Сярэднявечча насіла рэлігійны характар. Сярэднявечная філасофія не магла існаваць па-за культурай, якая развi-

ваецца пад уздзеяннем рэлігіі. Аднак сустрэча філасофіі і рэлігіі не звялася да аднабаковага прыгнечання філасофіі. Зваротным бокам тэалагізацыі філасофіі была рацыяналізацыя рэлігіі, што стварала перадумовы для існавання філасофіі як спецыфічнай і адносна суверэннай вобласці ведаў. Філасофская думка Кіеўскай Русі ўяўляла сабой вынік пераасэнсавання ў творчасці айчынных кніжнікаў розных кампанентаў. Сярод іх – не толькі патрыстыка і прадукты творчасці візантыйскіх і старажытнабалгарскіх мысліцеляў, але і элементы антычнай філасофскай спадчыны, і светапоглядныя ўяўленні ўсходніх славян. Вынікам іх сінтэзу і стала зараджэнне ў Кіеўскай Русі арыгінальнай філасофскай думкі [Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья 1988:4–7], у якой своеасабліва выявіліся розныя формы рэлігійнага вальнадумства.

Перадгісторыяй старажытнарускай думкі з'яўляецца перыяд дапісьмовай культуры, язычніцкага светапогляду. Увага да дахрысціянскіх рэлігійных уяўленняў апраўдана неабходнасцю ведаць ідэйныя вытокі нацыянальнай культуры. Як справядліва адзначаў Б.А. Рыбакоў, без гэтага «мы не зможам зразумець ідэалогію… Кіеўскай Русі» [Рыбаков 1994:5]. Падчас свайго развіцця язычніцтва са сферы міфалагічна-рэлігійнай перайшло ў сферу народнай культуры. Язычніцкім («поганским» у хрысціянскай тэрміналогіі) вераваннем было ўласціва абагаўленне прыродных стыхій, нябесных свяцілаў, святых дрэў, камянёў, крыніц і г. д. «Лугам, крыніцам, дрэвам аддаецца глыбокая пашана», – пісаў аб славянах у IX ст. візантыйскі аўтар Ігнацій [Откуда есть пошла Русская земля 1986:550]. Распаўсюджаны былі культы зямлі, вады, агню, продкаў, сонца. Гэтыя вераванні адбіліся ў розных формах фетышызму, анімізму, татэмізму, наіўнага пантэізму. Класічнаму язычніцтву ўласцівы політэізм. [Міфалогія… 2003:10–318]. Светапоглядная сістэма язычніцтва стала перадумовай больш позняга рэлігійнага вальнадумства ў айчыннай хрысціянскай культуры.

Кожны куток прыроды ва ўяўленні славян быў населены фантастычнымі істотамі, якія ўспрымаліся рэальна існуючымі. З цягам часу гэтыя паданні замацоўваліся ў міфічных вобразах, якія адлюстроўвалі імкненне чалавека зразумець свет і самога сябе ў гэтым свеце. Вырашаючы паўсядзённыя практычныя задачы, славяне прыкмячалі пэўныя, сапраўдныя сувязі паміж з'явамі і стваралі новыя веды. Але ўсе ранейшыя ўяўленні яны не адкідвалі, а захоўвалі ў выглядзе казак, легенд, паданняў [Филист 1988:46–47]. У свядомасці ўжо першабытнага чалавека цесна перапляталіся,

утвараючы складаны сінтэз, вобразы фантастычнага і рэальнага адлюстравання свету, элементы рэлігійнай і нерэлігійнай свядомасці. З філасофскага пункту гледжання ўзнікненне першабытнага вальнадумства, як адзначае Е. С. Пракошына, засноўвалася на такой асаблівасці свядомасці, як «здольнасць аналізаваць, супастаўляць, бачыць адрозненні і падабенствы ў з’явах і прадметах, аддзяляць прыемнае ад непрыемнага, шкоднае ад карыснага, добрае ад злога, вернае ад няверная і г. д.» Гэта не магло не сілкаваць рэлігійнае вальнадумства, крытычнае стаўленне чалавека да вынікаў сваёй фантазіі [Из истории 1978:21].

Стыхійна-дыялектычнаму мысленню язычніцтва першапачаткова было ўласціва імкненне вылучыць у свеце супрацьлеглыя сілы, што фарміравала дуалістычныя проціпастаўленні: дзень – ноч, мужчынскі – жаночы, шчасце – няшчасце. З іх дапамогай адбывалася сістэматызацыя эмпірычнага досведу і ўхоплівалася дынаміка быцця, барацьба ў ім супрацьлеглых пачаткаў. Міфы з’явіліся гістарычна першым спосабам духоўна-практычнага асваення свету. У міфалогіі збліжаліся з’явы прыроды і культуры, чалавечыя рысы пераносіліся на навакольны свет, адухаўляліся прыродныя сілы. Шырокае распаўсюджванне меў культ зямлі. Зямля ўяўлялася продкам чалавека: чалавек народжаны зямлёй і сыдзе ў зямлю. У фрагменце «Аповесці мінулых гадоў», які апелюе да дахрысціянскай Русі, паведамляецца, што язычнікі «паки же и землю глаголють материю. Да аще имъ есть земля мати, то отець имъ есть небо...» [Повесть временных лет 1:79]. Шляхам антрапамарфізацыі навакольнай рэчаіснасці ва ўсведамленні людзей мацавалася ідэя адзінства прыроды і чалавека. Абагаўляліся даўно памерлыя продкі – гэта гуртавала род, спрыяла духоўнай сувязі пакаленняў. Абагаўляліся стыхіі прыроды – тым самым падкрэслівалася залежнасць ад іх. У легендах пра заснавальнікаў сталіц і родапачынальнікаў народаў, паданнях пра казачных герояў і магутных волатаў выяўлялася гістарычная свядомасць, выспявала ўпэўненасць у здольнасцях чалавека без звышнатуральнага ўмяшання ствараць свой уласны лёс.

Важнейшай часткай ідэалагічнай надбудовы Старажытнай Русі з канца X ст. становіцца хрысціянства, абвешчанае ў час княжання Уладзіміра Святаславіча дзяржаўнай рэлігіяй. Увядзенне хрысціянства з’явілася не толькі аб’ектыўнай па сутнасці, але і прагрэсіўнай з’явай. Яно спрыяла распаўсюджванню адукаванасці, развіццю літаратуры і пісьменнасці, станаўленню пэўнай сістэмы

філасофскай, грамадска-палітычнай, этычнай і эстэтычнай думкі. Хрысціянства прывяло да пранікнення на Русь пры пасрэдніцтве Візантыйскай імперыі і суседняй Балгарыі не толькі рэлігійна-сярэднявечных, але і насычаных вальнадумствам антычных філасофскіх ідэй.

Хрысціянская ідэалогія выпрацоўвае якасна новую канцэпцыю светабудовы. Замест натуралістычнай раўнавагі яна ўводзіць супрацьстаянне духу і матэрыі, Бога і д'ябла, дабра і зла. Сярэднявечнае мысленне тэацэнтрычна: свет ёсць Бог і ўсё створана з нічога актам Боскай волі. Мяжа паміж гэтымі светамі непраходная. Бог вечны і нязменны, у ім засяроджана сапраўднае быццё. Створаны свет нетрывалы, мінучы, але пазнаецца чалавекам пры дапамозе розуму. Бог абвешчаны недаступным для пазнання ў сваёй істоце, але адкрываючым сябе пры дапамозе Святога Пісання. Шлях такога пазнання – вера як імкненне душы чалавека да ўз'яднання са сваім Творцам.

Фарміруецца якасна новы погляд на прыроду. Яна ўжо не самастойная і перастае быць важным аб'ектам пазнання. Канцэпцыя гісторыі засноўваецца на ідэі развіцця ад «стварэння свету» да «канца яго», чалавечая гісторыя дзеліцца пры гэтым на дзве эры: дахрысціянскую (перадгісторыю) і хрысціянскую (уласна гісторыю). У сацыяльнай сферы абвяшчаецца фармальная роўнасць пры ўмове прыняцця хрысціянства. Аснова хрысціянскай роўнасці людзей – усеагульная грахоўнасць. Чалавек – цар прыроды, вянец тварэння, але, надзелены свабоднай воляй, знямоглы і раздзіраны жарсцямі, павінен зразумець і зрабіць выбар паміж дабром і злом. Важнейшым у асэнсаванні чалавека становіцца праблема «душа–цела», «розум – воля».

У аналізе гістарычнага шляху айчыннай філасофіі карысна выкарыстоўваць досвед вывучэння еўрапейскай філасофіі, аднак неабходна праводзіць і адрозненні. Так, на думку шэрагу даследчыкаў дадзенага перыяду, светапогляд Сярэднявечча на Русі нельга лічыць чыста хрысціянскім, бо ён увабраў у сябе шматлікія язычніцкія традыцыі і архетыпы і ўяўляў сабой складанае злучэнне дзвюх ідэалогій; нават у XVI ст. хрысціянства нярэдка насіла характар «вонкавай набожнасці». [Громов, Козлов 1990:24–56]

У сувязі з гэтым уяўляецца важным больш выразна разводзіць паняцці «ўвядзенне хрысціянства» і «хрысціянізацыя». Апошні канцэпт не можа быць зведзены да нейкага аднамомантавага акта «хрышчэння Русі». У існуючых даследаваннях па праблеме [Рапов

1988] даведзена, што хрысціянства пачынае пранікаць на землі Русі задоўга да яе афіцыйнага хрышчэння. Рэформа Уладзіміра 988 г. з'яўляецца важнай вяхой айчыннай хрысціянскай гісторыі, але яна не стала і не магла стаць кароткатэрміновай зменай веравызнавальнай парадыгмы насельніцтва. У рэальнай гістарычнай практыцы ўсходніх славян мела месца доўгае суіснаванне і ўзаемапранікненне ранейшых язычніцкіх і новых хрысціянскіх уяўленняў («дваяверства», «праваслаўна-язычніцкі дваяверны сінкрэтызм») [Носова 1975; Введение христианства на Руси 1987:263–273]. У канчатковым выніку яно прывяло да дыялектычнага сінтэзу дахрысціянскіх традыцый і артадаксальнага візантызму, вынікам чаго і стала спецыфічнае ўсходнеславянскае праваслаўе.

Зразумела, у большай меры старажытныя «поганские» вераванні і паданні былі ўласцівы культуры простага народа. Праз прыкладна стагоддзе пасля афіцыйнага ўвядзення хрысціянства «Аповесць мінулых гадоў» паведамляла, што насельніцтва Русі аддае перавагу не малітвам і храмам, а язычніцкім ігрышчам. Аўтар «Аповесці…», манах Кіева-Пячэрскага манастыра, абураўся таксама тым, што просты народ нярэдка праяўляе непавагу да асоб духоўнага саслоўя: «Словомь нарицяющеся хрестьяни, а поганьскы живуще. Се бо не погански ли живемъ, аще усрести верующе? Аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращается, ли единець, ли свинью; то не поганьскы ли се есть? Се бо по дьяволю наученью кобь сию держать; друзии же и закыханью верують, еже бываеть на здравье главе. Но сими дьяволъ лстить и другими нравы, всячьскыми лестьми превабляя ны от бога, трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людий много множьство на них, яко упихати начнуть другъ друга, позоры деюще от беса замышленаго дела, а церкви стоять; егда же бываеть годъ молитвы, мало ихъ обретается в церкви». «Да сего ради, – складае аўтар, – казни приемлемъ от бога всячскыя, и нахоженье ратных, по божью повеленью приемлем казнь грехъ ради наших» [Повесть временных лет 1:114]. Таму не з'яўляецца выпадковым, што мітрапаліт Іларыён улучыў у сваё ўслаўляючае хрысціянства і Русь «Слова аб законе і міласці» малітву за выратаванне тых, хто сумняваецца ў хрысціянскай веры: «Ды не адпадуць ад веры няцвёрдыя верай, мала пакарай, а многа памілуй…» [Иларион 1994:105–106].

Адлюстроўваючы дуалістычныя вераванні сваіх сучаснікаў, ананімны хрысціянскі аўтар «Слова пра тое, як язычніцкія народы ўшаноўвалі ідалаў і прыносілі ім ахвяры» (XII ст.) са смуткам

адзначаў, што «и ныня по украинам их молятсе проклятому богу их Перуну, Хорсу и Макоши и вилам, но то творять акы оттай… Сего же не могут ся лишити, наченше в поганстве, даже и доселе – проклятого того ставления вторые трапезы Роду и рожаницям на прелесть верным христьяном и на хулу святому крещению» [Гальковский 2000:24–25]. Яго сучаснік Кірыла Тураўскі заклікаў сваю паству: «… не нарекутся богом стихиа: ни солнце, ни огнь, ни источници, ни древеса» [Мельнікаў 1997:333]. Змагаючыся з «паганством», царкоўныя пісьменнікі Русі XI–XII стст. усведамлялі большую папулярнасць у народзе язычніцкага Роду, чым хрысціянскага Бога Айца, творцы свету, калі пераконвалі чытачоў, што язычнікі памылкова прыпісваюць свайму бажаству зараджэнне жыцця і ўдунавенне духу ў чалавека: «То ти не Род, седя на воздусе мечеть на землю груды и в том ражаются дети… Всем бо есть творец бог, а не Род!» [Рыбаков 1994:449]. Нават у XVI–XVII стст. хрысціянскія аўтары змушаны былі прызнаваць невынішчальнасць у народнай свядомасці шматлікіх язычніцкіх традыцый [Матерь Лада 2004:360–364].

Трэба адзначыць, што вядомы тэзіс пра філасофію як прыслужніцу багаслоўя (philosophia ancilla thedogiae), прынятую ў Сярэднявеччы на лацінскім Захадзе і засвоеную ў каталіцкіх універсітэтах, нельга аўтаматычна прымяняць да Старажытнай Русі. Філасофія і багаслоўе як дысцыпліны не выкладаліся ва ўсходнеславянскіх краях, прынамсі, да канца XVI ст., калі ва ўкраінскіх і беларускіх землях узнікаюць першыя калегіумы, а затым Астрожская і Кіева-Магілянская акадэміі [Громов, Козлов 1990:32]. Пра гэта сведчыць і аналіз першакрыніц. Так, напрыклад, у папулярнай на Русі сістэме філасофіі Іаана Дамаскіна багаслоўе разумелася як частка філасофіі, фрагмент яе тэарэтычнага раздзелу [Иоанн Дамаскин 2002:57–58]. Філасофія на Русі як від духоўнай дзейнасці была значна шырэйшая за багаслоўе. Яна падпарадкоўвалася пануючай рэлігійнай ідэалогіі, але не багаслоўю як асобнай тэарэтычнай дысцыпліне.

Захавалася каля 30 рукапісных прац, якія ўзніклі на тэрыторыі Беларусі ў эпоху Кіеўскай Русі – Тураўскае і Полацкія Евангеллі, Супрасльскі летапіс, «Пасланне Клімента Смаляціча прэсвітэру Фаме», сачыненні Кірылы Тураўскага, «Дыоптра», «Жыціе Еўфрасінні Полацкай» і інш. Распаўсюджваліся на беларускіх землях і важнейшыя творы агульнай для ўсходніх славян старажытнарускай літаратуры: «Слова аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна,

«Аповесць мінулых гадоў», «Слова пра паход Ігаравы», «Павучанне» Уладзіміра Манамаха, перакладныя сачыненні, фларылегіі і агіяграфіі. Новай хрысціянскай ідэалогіі патрабаваўся значны пісьмовы фонд, асэнсаванне багаслоўска-філасофскіх пытанняў быцця і свядомасці, што не магло не стымуляваць цікавасці да светапогляднай праблематыкі.

Для рэканструкцыі філасофскіх уяўленняў інтарэс уяўляе як арыгінальная, так і перакладная літаратура. Перакладаліся перш за ўсё біблейскія кнігі, сачыненні патрыстыкі і набажэнская літаратура. Біблія, якая стала асноўнай крыніцай сярэднявечнага светапогляду, стваралася на працягу паўтары тысячы гадоў, і ў ёй выяўляецца супярэчлівае спалучэнне старажытнаіудзейскіх, антычных і раннехрысціянскіх поглядаў. Эклектычнасць Святога Пісання стала прыдатнай глебай для распрацоўкі рознага роду сярэднявечных і рэнесансных ерэтычных вучэнняў. З работ айцоў царквы вялікую цікавасць выклікала «Хроніка» Георгія Амартола, якая вяла апавяданне ад легендарнага стварэння свету. Яна паведамляла аб кіраўніках мінулага ад біблейскіх часоў, аб «філосафах і рытарах». Найбольшай папулярнасцю сярод перакладных сачыненняў карыстаўся твор Іаана Дамаскіна «Крыніца ведаў». Праца напісана на аснове прац Арыстоцеля і яго каментатараў, ёсць спасылкі на Сакрата, Платона, Геракліта. Дамаскін высока ацэньваў значэнне пазнання ў жыцці чалавека: «Няма нічога больш каштоўнага, чым пазнанне, бо пазнанне ёсць святло разумнай душы. Наадварот, няведанне ёсць цемра. Як пазбаўленне святла ёсць цемра, так і адсутнасць пазнання ёсць памрачэнне розуму» [Иоанн Дамаскин 2002:55].

Філасофія ў Дамаскіна выступае ў шасці значэннях: пазнанне існага, пазнанне боскіх і чалавечых рэчаў, разважанне аб смерці, прыпадабненне Богу; мастацтва з мастацтваў і навука ўсіх навук, любоў да мудрасці. Гэта ўяўленне пра філасофію як змясцілішча ўсяго пазнання свету вельмі характэрна для вальнадумства старажытнасці і Сярэднявечча. Філасофію мысліцель падзяляў на дзве часткі – тэарэтычную і практычную. Тэарэтычная філасофія ў сваю чаргу дзеліцца ім на багаслоўе, фізіялогію і матэматыку, а практычная – на этыку, эканоміку і палітыку [Иоанн Дамаскин 2002:58, 118–119; Введение христианства на Руси 1987:179–180]. Погляды Дамаскіна былі найбольш аўтарытэтнымі для ўсяго праваслаўнага свету і аказалі істотнае ўздзеянне на фарміраванне пачаткаў айчыннай філасофскай думкі. Філасофія Дамаскіна з'яў-

лялася спробай пагадніць веру з мудрасцю, што выклікала апазіцыю з боку артадаксальнай «манаскай партыі» Візантыі, якая ўзяла на ўзбраенне евангельскі лозунг «Хто жадае быць мудрым у гэтым веку, да будзе неразумным». У айчыннай рэлігійнай і філасофскай культуры ідэя прымірэння ісціны свецкай і ісціны тэалогіі знойдзе прыхільнікаў і атрымае развіццё ў гуманістычных мысліцеляў, багасловаў-канструктывістаў.

Сярод перакладных сачыненняў, якія мелі хаджэнне на Русі яшчэ ў старажытную эпоху, адмысловае месца займаюць помнікі апакрыфічнай літаратуры. Апокрыфы былі звязаныя з біблейскай тэматыкай, але супярэчылі кананічнаму хрысціянству. Само слова «апакрыфічны» азначае літаральна «таемны», «пакрыёмы», і гэтыя сачыненні разумеліся першапачаткова як род літаратуры для абраных. У далейшым, у сувязі з развіццём ерасяў, апокрыфы былі выкарыстаны рознымі сектанцкімі адгалінаваннямі хрысціянства для прапаганды сваіх ідэй, і з прычыны гэтага падлеглі з боку афіцыйнай царквы забароне [Гудзий 1945:32].

Перакладная літаратура паслужыла пачаткам бурнага развіцця ўласнай кніжнай культуры Кіеўскай Русі, якая да часу мангольскага нашэсця стала адной з самых цывілізаваных дзяржаў сярэднявечнай Еўропы XI–XIII стст. Кнігі ў тую эпоху трымаюць у сябе не толькі князь і яго прыбліжаныя, але і некаторыя купцы, рамеснікі. Вядома, што ў бібліятэцы Сафійскага сабора Кіева налічвалася каля 500 тамоў, а ўсяго ў Кіеўскай Русі ў X–XIII стст. мела хаджэнне каля 140 тысяч кніг некалькіх сотняў назваў [Новиков 1998:18].

4.2. Станаўленне гуманістычных ідэй у сацыяльнай і палітычнай этыцы, эстэтыцы і гістарыясофіі

Ідэалагічнай асновай айчыннай культуры Сярэднявечча з’яўлялася хрысціянства, аднак грамадская думка не зводзілася да рэлігійнай праблематыкі. Для твораў часоў Кіеўскай Русі характэрна асэнсаванне актуальных для народа і краіны сацыяльна-палітычных і этычных праблем. У помніках разнастайнай па жанрах літаратуры вышэйшымі каштоўнасцямі жыцця абвяшчаюцца розум, маральнасць, чалавекалюбства, грамадзянская і палітычная мудрасць. Характэрныя панегірыкі асвеце («кніжнаму шанаванню»). Яскравы прыклад утрымлівае «Аповесць мінулых гадоў»: «Велика бо бываеть полза от ученья книжного; книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаемъ и въздержа-

нье от словесъ книжных. Се бо суть рекы, напаяюще вселеную, се суть исходищя мудрости; книгамъ бо есть неищетная глубина; сими бо в печали утешаеми есмы… Аще бо поищеши въ книгахъ мудрости прилежно, то обрящеши велику ползу души своей» [Повесть временных лет 1:102–103].

У X–XIV стст. былі надзвычай папулярныя фларылегіі – зборнікі выказванняў з Бібліі, прац антычных і сярэднявечных мысліцеляў. Гэтая літаратура была адным з шляхоў развіцця філасофскай думкі, з яе дапамогай чытачы знаёміліся з асновамі асветы. У цэнтры ўвагі гэтага жанру – маральныя праблемы, звязаныя з сацыяльна-палітычнымі і гнасеалагічнымі пытаннямі. У іх змесце спалучаюцца хрысціянскі светапогляд, антычная філасофія і народная мудрасць. Па структуры афарызмы фларылегій блізкія да народных прыказак і прымавак. Сярод найбольш прадстаўнічых і чытэльных зборнікаў XI–XIII стст. – «Пчала» і «Мудрасць Менадра мудрага». За філасофіяй імі прызнавалася гуманістычная функцыя – змякчэнне нораваў: «Делатель зямлю мягчит, а философ душю» [Мудрое слово Древней Руси 1989:232]. Часта ў фларылегіях усхваляецца розум: «Муж книжен без ума добра аки слепець есть. Мужь мудр без книг подобен есть оплоту без подпор», «Аще кто послушаеть умна человека, то яко же в день жадания студеные воды напьеться», «Мутен ум чиста слова не ражаеть» і інш. [Златоструй 1990:300–301; Изборник 1986:95–99; Мудрое слово Древней Руси 1989:208–210].

На беларускіх землях была шырока распаўсюджана і агіяграфічная літаратура («агіяграфія» – ад грэчаскага hagios – святы і grapho – пішу; жыццяпісы, або жыціі святых). Пры ўсёй тэалагічнай скіраванасці гэтых сачыненняў яны характарызуюцца патрыятычнай адухоўленасцю, усведамленнем дачынення да пэўнай зямлі і этнасацыяльнай супольнасці [Майхрович 1992:69–70]. Як адзначае А. С. Майхрович, змястоўная арыгінальнасць «Жыція Еўфрасінні Полацкай» – у сцвярджэнні, у рамках пануючых тады рэлігійных хрысціянскіх уяўленняў, любові да кнігі, патрэбы ў ведах, асветы, у ідэі духоўнага ўдасканалення, услаўленні падзвіжніцтва, самаадданым служэнні вышэйшым маральным ідэалам [Майхрович 1997:51].

Найбольш буйным раздзелам у арыгінальнай старажытнарускай літаратуры з’яўляюцца сачыненні па гісторыі Рускай зямлі, прадстаўленыя галоўным чынам летапісамі і паданнямі. Помнікі старажытнарускай гістарыясофіі адлюстроўвалі рэлігійны харак-

тар пануючай ідэалогіі, але не былі пазбаўленыя пэўных рыс рэлігійнага вальнадумства [Старостенко 2006:66–69].

Так, хрысціянскія экскурсы і сюжэты «Слова аб законе і міласці» мітрапаліта Іларыёна нярэдка праследавалі мэту ўзвялічыць дзяржаву Русь. Пры гэтым аўтар з павагай адносіцца і да яе вялікіх гасудароў-язычнікаў і гэтым рэабілітуе дахрысціянскае мінулае Русі. Падобна да «Слова…» Іларыёна, важную кансалідавальную і культурастваральную ролю хрысціянства прызнае «Аповесць мінулых гадоў». Светапоглядную і адначасова палітычную афарбоўку набывае ў летапісе «Паданне пра Барыса і Глеба», якое стала пачаткам айчыннай агіяграфіі. «Паданне» істотна адрозніваецца ад кананічнага жыція візантыйскага тыпу. Асноўная яго ідэя – не пакутніцтва святых за веру, а адзінства «Рускай зямлі», асуджэнне княжых усобіц [Повесть временных лет 1:93–94]. Заўважым, што ў сілу артадоксіі візантыйскага праваслаўя амаль усе святыя грэчаскага календара адносяцца да ліку менавіта «пакутнікаў за веру» і аскетаў-падзвіжнікаў. Наадварот, у Кіеўскай Русі, пачынаючы з Барыса і Глеба, склалася іншая традыцыя. Кананізаваліся перш за ўсё парафіяне – князі, баяры, якія праславіліся галоўным чынам сваімі ратнымі або іншымі свецкімі, а не вераспавядальнымі подзвігамі. Ужо пры першай кананізацыі асяроддзе мітрапаліта Кіеўскага, якое складалася са стаўленікаў Канстанцінопальскага патрыярха, не выяўляла асаблівага жадання прызнаць «святасць» князёў. Па тых жа прычынах канстанцінопальская царква пярэчыла і кананізацыі «хрысціцеля Русі» Уладзіміра [Введение христианства на Руси 1987:149].

З часоў хрышчэння Русі сцвярджаецца царкоўная залежнасць Кіева ад Візантыі, што ўспрымалася вельмі неадназначна. На ніве рэлігійна-палітычнай ідэалогіі ўжо ў XI–XII стст. супрацьборнічалі «візантыйская» і «руская» «партыі». Яны прызнавалі дагматычную агульнасць з Канстанцінопалем, але расходзіліся ў пытанні аб статусе Кіеўскай мітраполіі. Ідэолагі «рускай партыі» (Іларыён Кіеўскі, Клімент Смаляціч і інш.) у адрозненне ад «візантыйцаў» (Кірыла Тураўскі і інш.) выступалі за царкоўную самастойнасць Русі. На царкоўна-палітычную незалежнасць Кіева ад Канстанцінопаля была накіравана ўключаная ў «Аповесць мінулых гадоў» легенда пра наведванне «Рускай зямлі» апосталам Андрэем Першазваным [Повесть временных лет 1950:12]. Паданне даказвала старажытнасць рускага праваслаўя, падкрэслівала адмысловае месца Русі ў хрысціянскім свеце, яе «богавыбранасць», сцвярджала

аўтарытэт Кіева як духоўнай мітраполіі «Усяе Русі» [Старостенко 2001а:31–34].

«Аповесць мінулых гадоў» выяўляла ў цэлым сярэднявечнае разуменне філасофіі гісторыі. У гістарычную канву ўплецены філасофскія выказванні хрысціянскага тыпу. Аўтар падзяляе ідэю хрысціянскага правідэнцыялізму: «Наводить бо богъ по гневу своему иноплеменьники на зямлю, и тако скрушенымъ имъ въспомянутся къ богу; усобная же рать бываеть от соблажненья дьяволя» [Повесть временных лет 1:112]. Гэтыя словы, характэрныя для сярэднявечных філосафаў, якія лічылі, што ўсё ў свеце наканавана Богам і ўсё, як добрае, так і дрэннае, здзяйсняецца па волі Бога, у пакаранне або ва ўзнагароду народа і яго ўладароў, летапісец укладвае ў вусны Яраслава Мудрага, іншых дзеячаў Старажытнай Русі. Правідэнцыялісцкая канцэпцыя, ідэя ўмяшання чароўных і д’ябальскіх сіл у ход гістарычных падзей, з’яўлялася спробай усталяваць заканамернасць гісторыі і панавала ў Сярэднія вякі ва ўсёй еўрапейскай гістарыясофіі.

Рэлігійная афарбоўка «Аповесці мінулых гадоў» несумненная, аднак нельга не звярнуць увагу і на свецкую стыхію помніка. Для характарыстыкі філасофска-гістарычных поглядаў Нестара цікавыя апошнія старонкі «Аповесці…», дзе летапісец прыходзіць да высновы, што асноўныя бедствы Рускай зямлі хаваюцца ў разладах князёў, у адсутнасці паміж імі адзінства. «Аще ли будете ненавидно живущее, в распряхъ и которающеся, – перасцерагае аўтар спадчыннікаў Яраслава Мудрага, – то погыбнете сами, и погубите землю отець своихъ и дедъ своихъ, юже налезоша трудомь своимь великымъ...» [Повесть временных лет 1:108]. Летапісец спрабуе зрабіць высновы з гісторыі, звярнуць увагу сучаснікаў на досвед папярэдніх пакаленняў.

Калі ў «Аповесці мінулых гадоў» свецкі пачатак прадстаўлены толькі тэндэнцыяй, хоць і тэндэнцыяй відавочнай, то ў шэрагу іншых сачыненняў эпохі яно выступае як дамінуючае. У «Павучанні» Уладзіміра Манамаха, «Слове пра паход Ігаравы» ідэя абароны радзімы і клопат пра яе дабрабыт зусім не спалучаюцца з правідэнцыялісцкай канцэпцыяй. Не адпавядае царкоўна-хрысціянскаму падыходу і ўласцівае гэтым сачыненням асэнсаванне ролі асобы ў гісторыі. «Павучанне» Уладзіміра Манамаха (пачатак XII ст.) прасякнута глыбокім перажываннем за лёс Русі, з’яўляецца спробай ідэалагічнымі і маральнымі сродкамі прадухіліць княжыя разлады і захаваць адзінства Русі ва ўмовах феадальнай раз-

дробленасці. Яго галоўная ідэя – заклік да князёў кіравацца не асабістымі, а агульнадзяржаўнымі інтарэсамі, выконваць новы феадальны правапарадак. Вера Манамаха вольная ад аскетызму і фанатызму. Больш таго, рэлігійнае пачуццё аўтара адсоўваецца на другі план пачуццём патрыятызму. Выступаючы за яднанне Русі перад вонкавым ворагам, ён прапаноўвае прымірэнне свайму даўняму ворагу і забойцу свайго сына князю Алегу Чарнігаўскаму, дэманструючы тым самым перамогу агульнарускага абавязку перад асабістымі пачуццямі [Литература Древней Руси 1990:104–122; Зезина, Кошман, Шульгин 1990:41].

Сярод твораў феадальнай эпохі адмысловае месца не толькі як выдатны паэтычны твор, але і як філасофская паэма займае «Слова пра паход Ігаравы». Фармальна ў ім апавядаецца аб няўдалым паходзе князёў на чале з Ігарам Святаславічам супраць полаўцаў у 1185 г. Гістарычная канцэпцыя паэмы істотна адрозніваецца ад хрысціянскага правідэнцыялізму «Аповесці мінулых гадоў». Аўтар «Слова…» апелюе не да «страху Божага», а да воінскіх доблесцяў сваіх герояў і іх патрыятычных пачуццяў. Заклікае не да пакаяння і пакоры, а да сацыяльнага дзеяння, актыўнай барацьбе за Русь. У гэтым творы значна выразней выяўляюцца элементы навуковай гістарыяграфіі: сучаснасць параўноўваецца з мінулым, ёсць спробы зразумення прычынна-выніковых сувязей, ацэньваецца дзейнасць князёў і палкаводцаў.

«Слова пра паход Ігаравы» з’яўляецца прыкладам дабратворнага ўздзеяння народна-паэтычнай культуры на літаратуру Кіеўскай Русі. Уласцівая яму этыка-эстэтычная свядомасць блізкая да фальклорнага светапогляду. Вывадзімыя ў паэме вобразы абаронцаў радзімы блізкія ў мастацкіх адносінах да народна-былінных вобразаў волатаў («осилков»). Прыводзіцца рэалістычная трактоўка трагічнага (полацкі князь Усяслаў). «Слова…» з’яўляецца помнікам «дваевернай» культуры. Суіснуючыя ў ім архетыпы і ідэі язычніцтва і хрысціянства ўтвараюць адзіны светапоглядны комплекс, але язычніцкія элементы праступаюць больш выразна.

Адной з важных крыніц гуманізму і нават настрояў «бязбожнасці» аб’ектыўна выступала апакрыфічная літаратура. Апакрыфічнымі лічацца творы, напісаныя на сюжэты Старога і Новага Запавету, але якія не ўвайшлі ў кананічны тэкст Бібліі. Прызнаныя афіцыйнай царквой «ілжывымі», яны былі забаронены для чытання. Сачыненні гэтага роду, якія завозіліся з Візантыі і Балгарыі, захаваліся ў асноўным у перакладах. Часцей за ўсё яны перапісвалі-

ся не механічна, а перапрацоўваліся і набывалі новыя рэдакцыі. Шматлікія творы ўтрымлівалі элементы скептыцызму, што ў большай меры адносіцца да разваг аб прычынах зла ў зямным свеце. Калі ідэолагі царквы тлумачылі зло Божай карай за грахі, то апокрыфы распавядалі аб барацьбе Бога з д’яблам, аб Божым бяссіллі пазбавіцца ад яго, а таксама аб саўдзеле Бога і д’ябла ў тварэнні свету. Па балгарскіх багамільскіх апокрыфах, Бог стварыў нябачны, духоўны свет, а д’ябал – бачны і матэрыяльны. Лічачы, што праўдзівы Бог выяўляецца ў місіі Хрыста, багамілы адмаўлялі Стары Запавет, афіцыйную царкву і яе абрады, разглядаючы іх увасабленнем злой сатанінскай сілы. Сродкам збавення ад яе яны лічылі маральнае самаўдасканаленне і аскетызм.

Апакрыфічную літаратуру даследчыкі нярэдка параўноўваюць з «народнай верай». Прыкладам такога роду можа служыць запіс пад 1071 г. у «Аповесці мінулых гадоў»: «Богъ мывъся въ мовници (у лазні. – *В. С.*) и вспотивъся, отерся вехтемъ (анучай. – *В. С.*), и верже (кінуў яе. – *В. С.*) с небесе на землю. И распреся (заспрачаўся. – *В. С.*) сотона с богомь, кому в немь створити человека. И створи дьяволъ человека, а богъ душю во не вложи. Тем же, аще умреть человекъ, в землю идеть тело, а душа к богу» [Повесть временных лет 1950:118]. Апакрыфічная літаратура адрознівалася прастатой выкладання, наяўнасцю бытавых падрабязнасцей, якія нярэдка прызямлялі бажаство. «Думка пра ўдзел д’ябла ў стварэнні свету прымяншала ўяўленне аб усёмагутнасці і мудрасці Бога, тлумачыла недасканаласць свету і чалавека» [Из истории 1978:48].

Сярод апокрыфаў Старажытнай Русі вылучаюцца «Аб патопе», «Аб стварэнні Адама», «Бачанне Ісайі», «Хаджэнне Багародзіцы па пакутах», «Паданне аб дванаццаці пятніцах», «Слова аб унебаўзяцці Багародзіцы», «Евангелле дзяцінства» (Евангелле Фамы), «Евангелле Якава (Евангелле Марыі)» [Мильков 1999; Апокрифы Древней Руси 2006]. Ідэя рэлігійнага скептыцызму – сумнення ў Богу як цэнтры дабра і справядлівасці – выяўлена ў апакрыфічным «Евангеллі дзяцінства». У ім апісваецца дзяцінства Хрыста, апавядаецца пра тое, што Ісус не заўсёды звяртаў свой дар цудатварэння на дабро, мог выкарыстаць яго супраць сваіх аднагодкаў, нявечачы і забіваючы іх. Тым самым аддаваўся забыццю новазапаветны вобраз Хрыста як міласцівага заступніка, які прыйшоў дзеля выратавання людзей і вучыў усёдараванню і справядлівасці [Мильков 1999:842–868]. Матывы апакрыфічнай выявы Багародзіцы ў «Евангеллі Якава» атрымалі адлюстраванне ў настроях дваявер-

ства на Русі. У народным асяроддзі Марыя ўспрымалася галоўным чынам як заступніца з рысамі добрага язычніцкага бажаства [Мильков 1989:5–27].

Найбольш папулярным на працягу шматлікіх стагоддзяў было «Хаджэнне Багародзіцы па пакутах». У ім падрабязна апісваюцца пачуцці Багародзіцы, якая назірала ў пекле пакуты грэшнікаў у залежнасці ад іх пажыццёвых злачынстваў. Маляўнічы паказ пякельных пакут спрыяў застрашэнню грэшнікаў, унушаў чытачам думку пра неабходнасць праведнага жыцця. Аднак апокрыф быў забаронены афіцыйнай царквой і аднесены да ліку так званых «забароненых кніг». Такая рэакцыя тлумачыцца тым, што дадзенае сачыненне аб'ектыўна заключала ў сабе крытычную пераацэнку, рэвізію тых традыцыйных паданняў пра боскую справядлівасць і літасць, якія падтрымліваліся кананічнай літаратурай. Справа ў тым, што апісаныя ў апокрыфе адносіны Багародзіцы да пакут грэшнікаў супрацьпастаўлены тут не толькі суроваму, але і безуважнаму Божаму суду. Толькі пасля настойлівых маленняў Багародзіцы, падтрыманых малітвамі анёльскага і свяцiцельскага чыну, ды і то пасля яе неаднаразовых дакораў у абыякавасці да чалавечых пакут, грэшнікі атрымалі часовы перапынак у сваіх пакутах [Апокрифы Древней Руси 2006:159–170; Златоструй 1990:282–290; Анталогія даўняй беларускай літаратуры 2005:263–269]. Як адзначыў М. К. Гудзій, «увесь апокрыф прасякнуты ліберальным, вальнадумным стаўленнем да ўсталяваных божых правіл і паняццяў». «Хаджэнне Багародзіцы па пакутах» «адлюстравала ў сабе апазіцыйнае стаўленне вядомай групы вернікаў да вучэння артадаксальнай царквы і адначасова маральнае пераасэнсаванне прамалінейна-бяздушнай афіцыйнай хрысціянскай дактрыны» [Гудзий 1945:46–47]. Апокрыфы абуджалі ў народнай свядомасці вядомы скептыцызм у адносінах да праўдзівасці рэлігійных догмаў, развівалі рацыянальна-крытычныя настроі чытачоў.

Адмысловае месца ў народнай культуры займае пазбаўленая рэлігійнай апалагетыкі былінная творчасць славян. Шматлікім былінам чужы характэрны для эпохі Сярэднявечча ідэал хрысціянскай любові і пакоры. У выявах волатаў народ апеў свой шматвяковы працоўны і воінскі подзвіг, але яго «жыццёвая, рэальная аснова… узбагачана фантастычнай выдумкай» [Аникин 1964:11]. Старажытныя быліны адлюстравалі міфалагічныя ўяўленні славян, веру ў вядзьмарства і пярэваратніцтва, але галоўным у іх змесце

было прызнанне доблесці героя, а не вера ў чараўніцтва. Адзін з тыповых герояў былінных цыклаў Ілля Мурамец здзяйсняў воінскія подзвігі ў імя славы і незалежнасці Русі. Яму былі чужыя хрысціянскае самаўніжэнне, пакорлівасць, пасіўнае чаканне «божай дапамогі». Народ, а не Бог надзяліў Іллю Мурамца неўміручасцю, таму што «праўдзівыя героі перамагаюць страх перад смерцю» [Старостин 1974:35].

Не менш велічныя і вобразы волатаў-аратых, сярод якіх створаны ў заходніх землях Русі [Рыбаков 1950:10–11] сюжэт пра Мікулу Селянінавіча – магутнага, моцнага і ўпэўненага ў сваіх уласных сілах чалавека. Не прасочваецца афіцыйнай хрысціянскай ідэалогіі і ў быліне пра Васіля Буслаева – адной з самых вядомых і папулярных на Русі. Тут услаўляецца ўдаласць і доблесць волата, яго мяцежная і нават богаборніцкая натура. Богаборніцкае вальнадумства дэманструецца Буслаевым падчас яго паездкі ў Іерусалім. У «святы горад» ён прыбыў не для таго, каб павініцца і «душу выратаваць», а з намерам пагуляць «святынямі», памерыцца з імі сілай, здзяйсняе пры гэтым блюзнерскія з пункту гледжання царквы ўчынкі. Па заўвазе Н. С. Гардзіенка, «былінныя волаты бязбоязна супрацьпастаўляюць сябе «сілам нябесным», кідаючы выклік багам і дзёрзка заяўляючы: «Як была бы зараз на небе лесвіца, мы перасеклі бы ўсю сілу нябесную» [Гордиенко 1986:130].

Шматлікія свабодалюбныя ідэі быліннага эпасу знайшлі padражанне і развіццё ў пазнейшай вуснай народнай творчасці беларусаў. Так, звяртаюць на сябе ўвагу антыклерыкальныя матывы айчыннага фальклору. У беларускіх казках простанародная мараль супрацьпастаўляецца рэлігійнай, нярэдка падвяргаюцца крытыцы і нават абсмейванню служкі царквы, якіх крытыкуюць як дармаедаў, карыслівых і двудушных людзей. Антыклерыкалізм выразна праступае ў прыказках і прымаўках («Усё прадасць дзяк за пятак»; «Поп з жывога бярэ, мёртваму вярнуць абяцае»; «Бацька Кір’ян і ў вялікую пятніцу п’яны» і да г. п.). Гэтаму ж колу крыніц уласцівы і рэлігійны скептыцызм: «Ніхто на тым свеце не бываў», «Святы божа араць не дапаможа», «Неба не дае хлеба», «Рай і пекла патрэбныя таму, хто багаты» і да г. п. [Народ о религии 1961:89]. Ацэньваючы вусную народную творчасць рускага, украінскага і беларускага народаў, даследчыкі адзначаюць, што ёй «ад княжай Русі да царскай Расіі» былі ўласцівыя «пераважна стыхійна-матэрыялістычныя погляды на навакольную рэальнасць… погляды

мелі антыклерыкальную скіраванасць, адрозніваліся духам вальнадумства і бунтарства» [Гордиенко 1986:129].

Шматслаёвыхарактар,спалучэннерэлігійнагатрадыцыяналізму і вальнадумства выяўляюцца ў грамадска-філасофскіх поглядах найбуйнейшых прадстаўнікоў айчыннай сярэднявечнай думкі К. Смаляціча і К. Тураўскага. Алегарычнае тлумачэнне Святога Пісання стварала перадумову рацыяналістычнага асэнсавання рэлігійна-тэалагічнай праблематыкі. Упершыню рацыяналістычны па сутнасці погляд на пазнавальныя магчымасці чалавека праступае ў Іларыёна ў «Слове аб законе і міласці» [Старостенко 2004: 26–31].

Вышэйпададзенае сведчыць аб супярэчлівасці і неаднастайнасці сярэднявечнага светапогляду, у якім хрысціянская артадоксія суседнічала з гуманістычнымі і народнымі элементамі, якія сталі перадумовай развіцця свецкіх тэндэнцый у грамадскай думцы Рэнесансу і Новага часу.

4.3. Ерэтычныя рухі Сярэднявечча

Побач з рэлігійным рацыяналізмам, скептыцызмам і ідэямі гуманізму ў якасці адной з найважнейшых форм выразу рэлігійнага вальнадумства эпохі Сярэднявечча выступалі ерэтычныя рухі. Асаблівасць ерасяў складаецца ў адхіленні ад артадаксальнай царкоўнай дактрыны ў дагматыцы і кульце, пратэсце супраць пануючай царквы, афіцыйнага тэалагічнага светапогляду. На распаўсюджанасць вальнадумства ў народных масах Кіеўскай Русі ўказваюць адмысловыя выкрывальныя творы, накіраваныя супраць ерэтыкоў, з’яўленне ў сачыненнях царкоўнікаў ужо з XII ст. паняцця «бязбожнік». Духавенства аб’яўляла праклён тым, «хто не любіць Бога нашага, не верыць у Святую… Троіцу, не моліцца са спадзяваннем Святой Багародзіцы… не цалуе са страхам іконы… не кланяецца з любоўю мошчам, ганіць святыя літургіі і малітвы»; «не ўяўляе царкоўных санаў, Богам дадзеных» [Из истории 1978:45].

Вытокі ерэтычных рухаў айчыннага Сярэднявечча праглядаюцца ў язычніцкай, або «язычніцка-вяшчунскай», па азначэнні А. Ф. Замалеева, апазіцыі хрысціянству. Звесткі пра яе ўтрымліваюцца ўжо ў першых помніках хрысціянскай кніжнасці. Так, «Аповесць мінулых гадоў» пад 1071 г. паведамляе: «Сиць бе волхвъ всталъ при Глебе Новегороде; глаголеть бо людемъ, творяся акы богъ, и многы прельсти, мало не всего града, глаголашеть бо, яко

проведе вся и хуля веру хрестьянскую, глаголашеть бо, яко «Перейду по Волхову предъ всеми». И бысть мятежь в граде, и вси яша ему веру, и хотяху погубити епископа. Епископъ же, вземъ крестъ и облекъся в ризы, ста, рек: «Иже хощеть веру яти волхву, то да идеть за не; аще ли веруеть кто, то ко кресту да идеть». И разделишася надвое: князь бо Глебъ и дружина его идоша и сташа у епископа, а людье вси идоша за волхва. И бысть мятежь великъ межи ими» [Повесть временных лет 1:120].

Язычніцка-вяшчунская апазіцыя паслужыла сацыяльнай базай для пранікнення ў айчынную грамадскую думку агульнахрысціянскіх ерасяў, перш за ўсё арыянства, паўлікіянства і багамільства. Адзначым, што раннія ерасі мелі форму містыка-філасофскага гнастыцызму. Іх аб'ядноўвала ўяўленне аб існаванні адзінага вярхоўнага Бога, які знаходзіцца ў вечнасці ў плероме, г. зн. «паўнаце святла». Ад яго зыходзілі пакаленні эонаў – духоўных істот, якія ўвасаблялі розныя ўласцівасці Боства. Богу процістаяў дэміург, які стварыў з незнішчальнай і па сваёй прыродзе злой матэрыі існуючы свет, у тым ліку чалавека. Хрыстос разумеўся ў гэтым плане пасланым у свет для вызвалення чалавека ад дыктату дэміурга. Ён не з'яўляўся ні Богам, ні чалавекам. З аднаго боку, духоўная сутнасць Хрыста разумелася выцяканнем з Бажаства, з іншага боку – не магла знаходзіцца ў матэрыяльным, г. зн. злым целе. Гэтыя ўстаноўкі прыводзілі да радыкальных высноў – у Ісусе ўгледжвалі альбо простага чалавека, на якога эон (Хрыстос) сыходзіў падчас хрышчэння і заставаўся да распяцця, альбо лічылі, што ахінаючае Хрыста цела было зданню, а ўсе яго дзеянні – уяўнымі.

З агульнахрысціянскіх ерасяў амаль паўсюдна найбольш уплывовым было арыянства. Ерась атрымала сваю назву ад імя заснавальніка Арыя. У аснове яго багаслоўскай канструкцыі ляжала адмаўленне боскай прыроды Хрыста. Ерасіарх лічыў, што калі сын народжаны, то тым самым мае пачатак. Калі Бог стварыў яго «з нічога», то ён не тоесны бацьку. Хрыстос – не Бог, ён – частка зямнога свету, хоць і стварэнне найвысокае, створанае раней за ўсе светы. Ва ўсім жа астатнім сын не адрозніваецца ад астатніх людзей. Ён «Сын Божы» не па «ісціне», а па «спрычыненасці»: Бог вылучыў яго са створаных ім істот за дасканаласць «нораву», «няўхільнасць» і «нязменнасць» у дабры. На падставе гэтага Арый даказваў, што «і мы можам зрабіцца сынамі божымі. Бог абраў Хрыста з усіх іншых сыноў таму, што ведаў аб ім, што ён не

адвернецца». Тым самым арыянства ператварала Хрыста ў ідэал высокамаральнай асобы, парушала іерархічныя асновы царквы [Замалеев 1996:26].

Арыянская хрысталогія прынцыпова супярэчыла афіцыйным, нікеа-царгародскім канонам хрысціянства. Вучэнне Арыя было асуджана ўжо на Першым Усяленскім саборы хрысціянскіх цэркваў у 325 г., але не было выціснута з рэлігійна-філасофскай думкі. Яно прыйшло на Русь разам з афіцыйнай хрысціянскай дактрынай і ўкаранілася ў свядомасці часткі грамадства дзякуючы свайму падабенству з некаторымі народнымі рэлігійнымі (язычніцкімі) уяўленнямі. Старажытнаруская царква ўжо ў XII ст. рашуча супрацiўлялася арыянству, пра што сведчыць праца Кірылы Тураўскага «Слова і хвала святым айцам Нікейскага сабора», у якой Арый выкрываецца як «еретик», «вълк овчею покровен кожею», «нечистый душе, оканьный человече, новый Каине, вторый Июдо… неукротимый на Христова овчата волче…» і г. д. [Мельнікаў 1997:368–369]. Дадзены прыклад ужо сам па сабе паказвае, што арыянства знайшло паслядоўнікаў у айчыннай думцы. Выявілася яно нават у «Аповесці мінулых гадоў» – у выкладзе «сімвала веры» хрысціянства. У гэтай крыніцы «сынъ подобесущенъ отцю…», а «дух… отцю і сыну подобносущенъ» [Повесть временных лет 1:77–78]. Такі падыход «падобнасутнасці» замест «адзінасутнасці» ўласцівы менавіта арыянскай пазіцыі. У не менш вядомым «Вызнанні веры» мітрапаліта Іларыёна сцвярджаецца, наадварот, кананічная («адзінасутная Айцу») формула «Верую» [Златоструй 1990:124].

Цікава, што ў самой «Аповесці…» маецца спасылка на «седму сборъ святыхъ отець, иже есть первый въ Никии 300 и 18, иже прокляша Арья, и проповедаша веру непорочну и праву» [Повесть временных лет 1:78]. Не ўдаючыся ў дэталі існуючай па гэтым пытанні дыскусіі, вядомай яшчэ па дарэвалюцыйнай гістарыяграфіі [Никольский 1907:6–8; Заболотский 1901:28–29], мэтазгодна прывесці меркаванне А. Г. Кузьміна аб змястоўнай і арганізацыйнай асаблівасці «рускага хрысціянства». Пры пераходзе да хрысціянства «Русь засвойвала найбольш дэмакратычныя яго формы, якія самі па сабе меркавалі шырокую верацярпімасць, а такім чынам, здольнасць захоўваць культурную спадчыну язычніцкага мінулага і ўзбагачаць яе за кошт сувязей як з Захадам, так і з Усходам». Нават у XV ст. будзе захоўвацца «ўласна «руская» традыцыя, якая выяўляецца ў адносна шырокім доступе розных тлумачэнняў

кананічных сцверджанняў, памяркоўнасці да бытавых перажыткаў язычніцтва і адмоўным стаўленні да царкоўнай іерархіі, якая канчаткова адгарадзілася ад сваёй хрысціянскай паствы» [Введение христианства на Руси 1987:51].

Дзякуючы блізкасці дуалістычным уяўленням славянскага язычніцтва, у народную свядомасць пранікаюць таксама ідэі паўлікіянства і багамільства. Паўлікіянства першапачаткова ўзнікае ў Арменіі, у VII ст. распаўсюджваецца ў Візантыі і Балгарыі, адкуль і трапляе на Русь. Паўлікіяне сцвярджалі два пачаткі быцця – бога Зла і бога Дабра. Першы разумеўся стваральнікам цяперашняга свету, другі – свету будучыні. Лічачы афіцыйную царкву і яе служак народжанымі сіламі зла, ерэтыкі адхілялі ўсе важнейшыя царкоўныя догматы і ўстанаўленні. Асабліва жорсткай крытыцы яны падвяргалі культ Багародзіцы, сімвалічна тлумачылі таінства хрышчэння, ігнаравалі глыбокую пашану крыжу і царкоўную іерархію. Адмаўлялі богадухоўнасць Старога Запавету, выбарча прызнавалі Новы Запавет, аддаючы перавагу Чатырохевангеллю, пасланням Паўла, Якава, Іаана і Іуды. Непрымірыма ставіліся да апостала Пятра, у якім бачылі «заснавальніка» царквы, якая санкцыянавала сацыяльную няроўнасць і прыгнёт. І наадварот, больш за іншых шанавалі апостала Паўла, у пасланнях якога ўгледжвалі ідэал хрысціянскай абшчыны і сапраўднага жыцця на зямлі. Пастулюючы вызваленне ад свецкага і царкоўнага прымусу, паўлікіяне заклікалі да асабістага самаўдасканалення на аснове раннехрысціянскага вучэння.

Шэраг падобных ідэй дэкларавала багамільства (ад імя балгарскага мысляра X ст. Багуміла), якое шмат у чым спрыяла афармленню ўсходнеславянскага рэлігійнага вальнадумства. Паводле вучэння багамілаў, светам кіруюць дабро і зло, увасобленыя ў Богу і сатане. Першапачаткова сатана быў Сынам Божым, але заганарыўся і задумаў бунт супраць бацькі, за што быў зрынуты на Зямлю, якая была тады ў хаосе. Сатана пераўтворыць яе, стварыўшы горы і моры, расліны і жывёл, новыя неба і сонца. З гліны зробіць Адама і Еву, увасабляючы ў іх заняпалых анёлаў. Захапіўшы ўладу над людзьмі, сатана тысячагоддзямі падвяргаў іх пакутам, штурхаючы на разнастайныя злачынствы з дапамогай ілжэпрарокаў, сярод якіх – і заснавальнік іудаізму Майсей. Злітаваўшыся над людзьмі і жадаючы іх выратаваць, Бог паслаў ім другога сына – Ісуса. Той паведаміў людзям волю Усявышняга, але пасля яго ўшэсця да бацькі сатана ізноў узяў верх над светам. Узнаўленне растапта-

най ісціны і сцвярджэнне справядлівасці багамілы звязвалі з другім прышэсцем Хрыста. Зыходзячы з дуалізму сваіх поглядаў, ерэтыкі адмаўлялі ўсё «зямное», як «справу сатаны» адпрэчвалі афіцыйную царкву, культ абразоў, літургію і глыбокую пашану крыжа. Адмаўляліся ад шанавання Багародзіцы, веры ў моцы і рэліквіі, прычасце звалі ахвярапрынашэннем у карысць дэманаў. З малітваў прызнавалі толькі «Ойча наш», паколькі яна ўтрымліваецца ў прызнаваным імі Новым Запавеце. Адстойвалі ідэі асабістых зносін чалавека з Богам пасродкам малітвы і на гэтай падставе адмаўлялі неабходнасць царкоўнага пасрэдніцтва [Замалеев, Овчинникова 1991:39–46; Христианство 1993:113–116, 269–274; Христианство 1995:270–271].

Багамільства на Русі збліжалася са светапоглядам валхвоў. Так, погляд на паходжанне чалавека, сугучны як багамільству, так і славянскаму язычніцтву з уласцівай яму ідэяй аб «белым» і «чорным» багах утрымліваецца ў адным з сюжэтаў «Аповесці мінулых гадоў» – адказе белазерскага вешчуна на пытанне княжацкага ваяводы аб узнікненні людзей [Повесть временных лет 1:118]. Дуалізм касмаганічных паданняў старажытных славян знайшоў адлюстраванне ў фальклоры беларусаў [Легенды і паданні 2005: 32–37; Богданович 1995:131–132].

На працягу стагоддзяў царкве даводзілася змагацца з заганамі, маральнай недасканаласцю і злоўжываннямі ўласнага духавенства. На Уладзімірскім саборы 1217 г. епіскапат, сярод якога быў і Полацкі архірэй, змушаны быў прызнаць, што «царква жыве не па божых правілах». Рашэнні сабора загадвалі падвяргаць пастаўляных на іерэйства выпрабаванню, у тым ліку высвятляць, ці не заўважаны кандыдаты на духоўны сан у непрыстойных учынках [Русская историческая библиотека 1908:86–87]. Падобныя пытанні абмяркоўваліся і на Пераяслаўскім саборы ў 1310–1311 гг., прычым абвінавачванне ў нявартых паводзінах – хабарніцтве за пастаўленне на святарства – было адрасавана і самому мітрапаліту Пятру [Паозерский 1923:30]. У саборнай грамаце 1415 г. епіскапат прызнаваў, што ў Вялікім княстве Літоўскім духавенства здзіўленае заганай сіманіі і прадае «на золаце і срэбры дарунак святога духу» [Из истории 1978:61]. Недасканаласць царкоўных нораваў мела падвойнае наступства – не толькі размывала ўнутрыцаркоўныя асновы, але і падрывала пачуццё набожнасці ў асяроддзі парафіян, што з’яўлялася пажыўнай глебай для развіцця рэлігійнага скептыцызму, індыферэнтызму і антыклерыкальных настрояў,

а таксама прыняцця новых, ерэтычных ідэй. Сумневы і крытычныя настроі ў стаўленні да рэлігіі і царквы выклікала таксама напоўненая ўзаемнымі папрокамі палемічная літаратура хрысціянскіх канфесій; разлютаваная, аж да абвінавачанняў, спрэчка такіх галін у праваслаўі, як несцяжальніцтва і іасіфлянства [Замалеев 1998:153–164; Замалеев, Овчинникова 1991:83–97].

Пакідала жадаць лепшага і багаслоўская падрыхтоўка духоўнага саслоўя. Царкоўныя гісторыкі, характарызуючы стан веры і маральнасці нават у XV–XVI стст., змушаныя былі прызнаваць, што «самі пастыры Царквы ў большасці ледзь умелі чытаць і пісаць, і ў асяроддзі архіпастыраў сустракаліся асобы, якія не ў стане былі адказваць, колькі было евангелістаў, і падобнае» [Макарий (Булгаков) 1996:149]. У той жа час у народзе захоўвалася вера ў вешчуноў, знахароў і чарадзеяў.

Першай самабытнай сярэднявечнай ерассю на Русі стала вядомае з мяжы XIV–XV стст. стрыгольніцтва. Яно атрымала даволі шырокае распаўсюджванне не толькі на пскоўска-наўгародскіх землях Маскоўскай Русі, але і на тэрыторыі Беларусі. Вядомы барацьбіт са стрыгольніцтвам наўгародскі епіскап Генадзій прама называў яго «літоўскімі акаяннымі справамі». Назва ерэтыкоў – *стрыгольнікі* – паходзіць альбо ад абраду стрыжкі валасоў, які праходзілі адэпты секты, альбо ад ранейшага прафесійнага занятку заснавальніка секты Карпа. Змястоўна ў дадзенай ерасі дамінавалі ідэі антыцаркоўнай апазіцыі. Ідэолагі стрыгольніцтва дыяканы Карп і Мікіта галоўную ўвагу надавалі проціпраўнасці распаўсюджанага ў царкве таго часу пастаўлення на духоўныя пасады за плату. У «пастаўленні па хабары» яны бачылі галоўнае зло царкоўнага жыцця. Карп вучыў, што ўсё святарства, аж да патрыярха і мітрапалітаў, «не па дастатку пастаўляныя» і сваім набыццём маёнткаў і срэбралюбствам ператварыліся ў «ворагаў крыжа Хрыстова». Таму не варта ў духоўных чыноў ні прычашчацца, ні каяцца або прымаць хрышчэння. Сам Карп не толькі адпрэчваў афіцыйныя царкоўныя абрады, але і, па некаторых звестках, сумняваўся ў тагасветным быцці. «Не достоит де над мртвыми пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за умершаго приносити к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за души умершаго», – прыводзіць словы ерэтыка Стэфан Пермскі [Замалеев, Овчинникова 1991:48].

Адмаўляючы абрад пастаўлення і таемства святарства, ролю духоўных настаўнікаў стрыгольнікі адводзілі прапаведнікам

з народа, засноўваючыся пры гэтым на аўтарытэце апостала Паўла, які «загадаў вучыць і простаму чалавеку». Дакараючы настаўнікаў царкоўных, стрыгольнікі гаварылі аб сваіх настаўніках: «Вось яны не рабуюць, не забіраюць маёнткі і жывуць цвяроза і стрымана» [Макарий (Булгаков) 1995:96]. Нароўні з дэмакратызмам іх ідэалогіі ўласцівы і гуманізм. Палемізуючы, яны ў адрозненне ад сваіх ідэйных сапернікаў не заклікаюць да расправы з іншадумцамі. Наадварот, сцвярджаюць верацярпімасць, даказваючы, што каштоўнасць чалавека вызначаецца не веравызнаўчай прыналежнасцю, а маральнымі якасцямі.

Характэрнай рысай стрыгольнікаў з'яўляўся рэлігійны рацыяналізм – імкненне да асэнсавання веры пасродкам розуму. У антыерэтычным «Павучанні» Стэфана Пермскага прыводзяцца наступныя, прыналежныя Карпу, рацыяналістычныя павучанні: «Не того деля возбранил тобе бог ясти от древа разумнаго, дабы еси умерл, но того деля возбранил тобе бог, дабы еси не разумел ни добра, ни зла. Послушай мене: не яжь от древа животнаго, но яжь от древа разумнаго; аще не снеси от древа разумнаго, не разумети ти ни добра, ни зла» [История философии в СССР 1968:194]. «Насуперак сцверджанням царкоўнікаў, – адзначае Г. М. Ліўшыц, – што таямніцы Сусвету даступныя толькі рэлігійнай веры, стрыгольнікі імкнуліся іх разгадаць з дапамогай розуму» [Лившиц 1973:256].

Уласцівае ідэалогіі стрыгольнікаў адмаўленне таемстваў было ўласціва шматлікім тагачасным еўрапейскім ерэтычным вучэнням. Філасофскую аснову гэтага адмаўлення склаў рацыяналізм – непрызнанне з пазіцый розуму звышнатуральнага і цудоўнага, што ўтрымлівалася ў вучэнні аб таемствах царквы. У гэтым адмаўленні аб'ектыўна выяўляецца і ідэя філасофскага наміналізму, паводле якой універсаліі, або агульныя паняцці, не маюць рэальнай сутнасці. Зыходзячы з наміналістычнага падыходу, згодна з якім рэальна існуюць толькі пачуццёва ўспрыманыя канкрэтныя рэчы, сапернікі таемстваў адмаўлялі прысутнасць у прычашчэнні цела і крыві Хрыста [История философии в СССР 1968:193–194; Трахтенберг 1957:32–35]. Ухіляючыся ад афіцыйных царкоўных абрадаў, стрыгольнікі ў той жа час адраджалі некаторыя старыя язычніцкія рытуалы. Захаваліся звесткі аб іх глыбокай пашане зямлі, якой прыпісвалася здольнасць прабачаць і адпускаць грахі. Адраджаецца і абагаўленне неба («…на небо взирающе беху, тамо отца собе наричают») [Источники по истории еретических движений 1955:241]. Адзначаная ў стрыгольнікаў традыцыя глыбокай

пашаны зямлі і іншых стыхій мае аналагі як у вуснай народнай творчасці нашага народа, так і ў апакрыфічнай літаратуры. Уласцівыя некаторым творам («Галубіная кніга») касмаганічныя ўяўленні аб суадносінах духоўнага і матэрыяльнага пачаткаў, Бога і прыроды могуць быць вытлумачаныя і як ранняя праява пантэізму.

Заканамерным вынікам развіцця ерэтычнай ідэалогіі на землях усходніх славян стала з'яўленне ў 70-х гадах XV ст. так званай маскоўска-наўгародскай ерасі, або ерасі «жыдоўствуючых». У гістарыяграфіі ерась атрымала такі тэндэнцыйны назоў пад уплывам сучасных ёй выкрывальных сачыненняў. Там сцвярджалася, што яна была першапачаткова занесеная ў Ноўгарад нейкім габрэем Схарыя, які прыбыў у свіце пасланца Вялікага княства Літоўскага кіеўскага князя Міхаіла Алелькавіча. Следам за Схарыя ў Ноўгарадзе з'явіліся яшчэ два габрэя з «Літвы» – Іосіф Шмойла Скаравей і Майсей Хануш. Ідэі, якія яны прапаведавалі, прынялі некаторыя мясцовыя святары, якія, па словах Іосіфа Валоцкага, «научи многых жидовству… от попов и от диаков и от простых людей» [Иосиф Волоцкий 2006:32]. Узнікненне новай ерасі не з'яўляецца выпадковым з улікам канкрэтна-гістарычных рэалій рэлігійнай свядомасці таго часу. Рост народнай рэлігійнасці і адначасова скептыцызму і вальнадумства быў шмат у чым наканаваны абвостраным чаканнем «канца свету». Яго прадракалі ў сувязі з завяршэннем у ноч з 24 на 25 сакавіка 1492 г. тых сямі тысяч гадоў, якія хрысціянства, абапіраючыся на біблейскае паданне аб сямі днях тварэння, адводзіла існаванню створанага свету. Так сцвярджалася ў старажытных пасхаліях і аўтарытэтных для царквы візантыйска-балгарскіх крыніцах. Нават велікодныя табліцы былі даведзеныя толькі да сямітысячнага года.

Заўважым, што вучэнне «жыдоўствуючых» няслушна зводзіць да прапаганды Схарыя і яго паплечнікаў. Гэтая секта ўвабрала ў сябе элементы шматлікіх ерасяў, хоць і пераасэнсаваных на аснове старазапаветнай дактрыны. Падобныя погляды існавалі на Русі і ў папярэднюю эпоху, маючы паслядоўнікаў нават у манастырскім асяроддзі [Замалеев, Овчинникова 1991:64–65]. Прыхільнікамі ерасі становіцца як духавенства нізкага рангу, так і некаторыя вышэйшыя іерархі, уключаючы мітрапаліта Засіму, а таксама высокіх дзяржаўных службоўцаў пры двары Івана III. Прызнаючы яе шырокае распаўсюджванне, сучаснікі-артадоксы адзначалі, што «…кто и не отступи в жидовство, то мнози научиша от них писания божественаа укаряти, и на торжищах и в домех о вере

любопение творяху, и съмнение имяху. И толико бысть смущение в християнех, яковаже никогдаже быша, отнелиже солнце благочестиа начат восияти в Русской земли» [Замалеев 1996:31]. Ерась была асуджаная на саборы 1490 года, а яе выбітныя прыхільнікі пакараныя пры разгроме секты ў пачатку XVI ст. Пасля гэтага ерэтычны рух на час слабее, адраджаючыся з вядомай своеасаблівасцю ў сярэдзіне XVI ст. у вучэннях Феадосія Касога, Мацвея Башкіна, Сымона Буднага і шэрагу іншых рэфарматараў хрысціянства.

Ерась «жыдоўствуючых» насіла арыянскі, або антытрынітарны, характар. Яе паслядоўнікі таксама выступалі супраць царкоўных падаткаў, манастырскага землеўладання, адпрэчвалі царкоўную іерархію, малітвы за памерлых. Царква, па іх перакананні, жыве не па божых правілах, а па выгадных для сябе свецкіх законах. Як справядліва адзначыў М. К. Гудзій, «ерась «жыдоўствуючых» была свайго роду адгалоскам пратэстантызму… у гэтай ерасі мы маем водгук ідэй, якія зарадзіліся ў эпоху Рэнесансу. Гэта перш за ўсё ідэя секулярызацыі думкі ад тых традыцыйных догматаў і традыцыйных пунктаў гледжання, якія былі такія тыповыя для артадаксальнай рэлігіі і ад якіх вызвалялася Заходняя Еўропа ў перыяд Рэнесансу і Рэфармацыі» [Гудзий 1945:228].

Найбольш характэрнай рысай гэтай ерэтычнай ідэалогіі быў рацыяналізм, які выразіўся ў імкненні адхіліць лагічна абсурдныя і супярэчныя розуму элементы рэлігійнай дагматыкі. З пазіцый рацыяналізму і біблейскага монатэізму перш за ўсё былі падвергнутыя крытыцы догматы траічнасці Бога і боскасці Хрыста. Ісус разглядаўся простым чалавекам, які быў раскрыжаваны і «истле во гробе». Шматлікія прадстаўнікі ерасі з пазіцый «закону Майсеева» адмаўлялі культ абразоў, крыжа і іншых «створаных рэчаў», інстытут манаства. Крытычнае стаўленне да царкоўнай арганізацыі звязвалася са сцвярджэннем, што чалавек «сам ёсць храм Божы». Найбольш радыкальныя ідэолагі ерасі схіляліся да адмаўлення замагільнага жыцця. Так, Засіме яго сапернікі прыпісвалі наступныя сцвярджэнні: «А что то царствие небесное? А что то второе пришествие? А что то воскресение мертвых? Ничего того несть, – умерл кто ин, то умер, по та места и был!» [Казакова, Лурье 1955:472–473].

У ананімным сачыненні «Напісанне аб грамаце» і сачыненнях Фёдара Курыцына выяўляецца гуманістычны погляд на чалавека і яго прызначэнне. У адрозненне ад артадаксальных царкоўных уяўленняў аб чалавеку як аб пакорлівым «рабу Божым» тут

сцвярджаецца свабода і значнасць чалавечай асобы. Развівалася ідэя «самаўладства» чалавека, якая разумеецца як выраз яго маральнай свабоды і пазнавальных магчымасцей, што не залежаць ад рэлігійных догм. «Самаўладства» выяўляецца ў розуме чалавека. Чалавек павінен кіравацца ім у жыцці («розумам усё здзяйсняе»), ад яго залежыць шлях, які абірае чалавек – дабрадзейнасці або заган. Увасабленнем «самаўладства» прызнавалася «грамата» – адукаванасць і веды. Пры дапамозе «граматы» чалавек пазнае мінулае, слушна ўсведамляе сучаснасць, можа прадбачыць будучыню, г. зн. можа зразумець усе «вядомыя» і «невядомыя» таямніцы свету. Дзякуючы грамаце-веданню чалавек набліжаецца да Бога, становіцца спрычыненым да Творцы і тварэння. Такім чынам, чалавек сцвярджаецца як суб'ект гісторыі. «Грамата» выступае навукай навук, складае аснову разумнай веры. Па сутнасці, розум тым самым узвышаецца над верай, а навука над рэлігіяй. Выяўлены тут пафас асветніцтва адбіў аб'ектыўныя запатрабаванні як маскоўскага, так і беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства, якое стаяла на парозе рэнесанснага перыяду сваёй гісторыі.

Адмысловую цікавасць выклікае прыналежнае Курыцыну «Лаадыкійскае пасланне». Філасофская прадмова гэтага сачынення была своеасаблівым чынам, у выглядзе граматычных табліц, зашыфравана. Адно з прачытанняў гэтага тэксту мае наступны выгляд: «Душа (па сваёй прыродзе) вольная. Яе агароджай (каб свабода не ператварылася ў сваволю) з'яўляецца вера. Вучэнне веры даецца прарокам. Прарок-кіраўнік выяўляецца (як праўдзівы) па здольнасці цудатворства. Дарунак гэты моцны мудрасцю (а не сам па сабе). У мудрасці – сіла. Фарысейства ёсць жыхарства, гэта значыць знешні статут жыцця. Яму служыць навукай (гэта значыць яго адухаўляе, напаўняе ўнутраным зместам) прарок. (Вось) навука, якая нясе асалоду (чалавеку), з ёю прыходзіць страх божы (трывалае памятанне веры). Так узбройваецца душа» [Клибанов 1956:335; Замалеев, Овчинникова 1991:77–78]. Заўважная ў «Напісанні аб грамаце» і дэістычная тэндэнцыя. Аўтар адмаўляе ўмяшанне нябесных сіл у жыццё людзей, пакідаючы за Богам толькі акт тварэння чалавека.

Прадпрынятая ў ерасі «жыдоўствуючых» спроба «рэвізіі» хрысціянства выклікала рэзкі адказ з боку артадаксальных багасловаў. Найбольш непрымірымую пазіцыю заняў ідэолаг «іасіфлянства» Іосіф Валоцкі. У сваім сачыненні «Асветнік» ён патрабаваў «не токмо осуждати» рэлігійнае вальнадумства, але

«и проклинати… и в заточение посылати и казням лютым предавати». Нават ерэтыкі, якія раскаяліся, не заслугоўваюць, па яго меркаванні, прабачэння. Усіх «праўдзівых хрысціян» Іосіф заклікаў «испытывать и искоренять лукавство еретическое» [Докторов 1989:49–50].

Ерэтычныя рухі Сярэднявечча зазнавалі ўздзеянні разнастайных плыняў хрысціянскай думкі, засноўваліся на папярэдняй язычніцкай культуры і тэндэнцыі вальнадумства айчыннай грамадска-філасофскай думкі. Ім спрыялі развіццё гарадоў і гарадской культуры, рост адукаванасці насельніцтва. Узрослы інтэлектуалізм грамадства садзейнічаў крытычна-рацыяналістычнаму падыходу да Святога Пісання і традыцыйнага веравучэння. Гэтыя навацыі грамадскай свядомасці акажуць уздзеянне на культуру Адраджэння XVI–XVII стст., фарміраванне ідэй рэнесанснага гуманізму і вальнадумства.

4.4. Генезіс рэлігійнай талерантнасці беларусаў

Мірнае суіснаванне ў сучаснай Беларусі розных канфесій – працяг «гістарычнай традыцыі талерантнасці, характэрнай для беларускіх земляў яшчэ з сярэднявечных часоў» [Этноконфессиональные процессы в Беларуси… 2004:7]. Талерантнасць – паняцце, якое пазначае памяркоўныя адносіны і павагу да «іншага» – іншым рэлігійным, палітычным, ідэалагічным уяўленням і перакананням, іншаму ладу жыцця, іншым звычаям, іншаму мысленню і светаўспрыманню, іншай этнакультурнай арыентацыі [Падокшын 1994:14]. Даволі часта тэрмін «талерантнасць» выкарыстоўваецца ў вузкім сэнсе, як рэлігійная цярплівасць [История Беларуси 1993:26]. Талерантнасць не тоесная непраціўленню. Яна непарыўна звязаная з пачуццём уласнай годнасці, гатоўнасцю і ўменнем адстойваць свае эканамічныя, палітычныя, рэлігійныя, культурныя, нацыянальныя, дзяржаўныя інтарэсы [Касцюк 1994:5; Мельнікаў 1997:107–108]. Развіццё беларускага этнасу працякала ва ўмовах «інтэнсіўнага ўзаемадзеяння з прадстаўнікамі розных разумовых, рэлігійных і канфесійных традыцый», і ў цэлым феномен рэлігійнай цярпімасці можа разглядацца як «дынамічнае ўтварэнне, якое несла ўнутры сябе як сітуацыю канфлікту, так і метады яго пераадолення», прычым «тэндэнцыі да абвастрэння міжканфесійнай і міжрэлігійнай напружанасці стала гарманізаваліся праз бесперапыннае назапашванне станоўчага вопыту падтрымання

верацярпімасці як на ўзроўні «высокай», так і народнай культуры» [Еворовский 2005:288].

На ўзнікненне і фарміраванне гэтай характэрнай рысы менталітэту нашага народа аказалі ўплыў асаблівасці этнагенезу, гістарычнага, сацыяльна-палітычнага і рэлігійнага жыцця. Так, мела сваю спецыфіку хрысціянізацыя беларусаў. У той час, як насельніцтва Кіева ў канцы X ст. было прымушана да хрышчэння князем Уладзімірам («Аще не обрящеться кто заутра на реце, богатъ ли, убогъ, или нищь, ли работникъ, противенъ мне да будеть» [Повесть временных лет 1:80]), а пра хрышчэнне наўгародцаў захавалася прыказка: «Пуцята хрысціў іх мячом, а Дабрыня агнём» [Голубинский 1880:152], далучэнне беларускіх плямёнаў да новай рэлігіі ішло ў асноўным мірным, эвалюцыйным шляхам. Ва ўсялякім разе, крыніцы замоўчваюць аб фактах гвалтоўнага ўвядзення хрысціянства на землях Заходняй Русі. Магчыма, на гэта паўплывала асаблівасць Прыдняпроўскага рэгіёна, які з'яўляўся зонай актыўнага культурнага абмену і ўзаемаўплыву на шляху «з вараг у грэкі». На тэрыторыі Беларусі на працягу шматлікіх стагоддзяў параўнальна мірна ўжывалася язычніцтва і хрысціянства. Увасабленнем язычніцка-хрысціянскага сінтэзу з'яўляўся створаны ў «Слове пра паход Ігаравы» вобраз Усяслава Полацкага (Чарадзея) [Конан 1993:22]: «Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше» [Слово о полку Игореве 1985:45]. Шматвяковае суіснаванне «паганства» і хрысціянства спрыяла станаўленню талерантнасці беларусаў. На гэтую рысу звяртае ўвагу складальнік «Аповесці жыцця і прадстаўлення святыя і блажэнныя... Еўфрасінні»: асветніца «не бо хотяше видети кого которающася (варагуючым. – *В. С.*): ни князя со князем, ни болярина з болярином, ни от простых кого со своим другом, но всех хотяше имети, яко едину душу» [Кніга жыцій і хаджэнняў 1994:36].

Прынцып рэлігійна-этнічнай талерантнасці адыграў выключна важную ролю падчас палітычнага і культурнага славяна-балцкага сінтэзу, стварэння Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. Ужо ў дарэвалюцыйнай гістарыяграфіі адзначалася, што ў пачатковы перыяд гісторыі княства, «нягледзячы на вялікую рознасць веры, ніколі не было нецярпімасці...» [Сборник статей, разъясняющих польское дело… 1885:136]. Распаўсюджанай з'явай былі міжэтнічныя і міжрэлігійныя шлюбы, прыняцце літоўскімі князямі

і магнатамі праваслаўя, патранат літоўскіх феадалаў над «рускімі» цэрквамі і кляштарамі [Антоневич 1908:38; Подокшин 1992: 453–455]. Верацярпімасць і нават рэлігійная індыферэнтнасць былі ўласцівыя першым літоўскім вялікім князям. Міндоўг, які прыняў у 1246 г. праваслаўе, праз пяць гадоў пераходзіць у каталіцтва, але працягвае прыносіць ахвяры старым язычніцкім багам. У той жа час ён не перашкаджаў нават сваякам вызнаваць праваслаўе [Пятницкий 1891:1]. Сын Міндоўга Войшалк не толькі прыняў «рускую веру», але і манаства [Коялович 1884:93]. Гедымін «ніколі і нідзе не абмяжоўваў веравызнанні, не адмяняў старажытных статутаў», прадстаўляў свабоду ў адпраўленні рэлігійных абрадаў [Живописная Россия 1994:78]. Верацярпімасць Гедыміна выяўляецца ў наступных яго словах: «Няхай хрысціяне шануюць Бога свайго па-свойму, рускія – па-свойму, палякі – па-свойму, а мы шануем Бога па нашаму звычаю» [Ермаловіч 1994:28]. Застаючыся язычнікам, ён дазваляў прымаць хрысціянства дзецям і сваякам. Хрысціянкамі былі дзве яго апошнія жонкі, з сямі сыноў чацвёра хрышчоныя ў праваслаўе. Чатыры дачкі прынялі праваслаўную веру, адна – каталіцкую [Малышевский 1895:20]. Пераемнік Гедыміна Альгерд, як лічаць, прыняў праваслаўе, быў два разы жанаты на «рускіх» князёўнах – віцебскай Марыі і цвярской Ульяне [Коялович 1884: 93]. Ад першай ён «меў сыноў шасці, у рускую веру пахрышчаных» [ПСРЛ 32:68]. Вітаўт Вялікі ў адной з інструкцый пісаў: «А які Русін будзе, а захоча па сваёй волі хрысціцца, той няхай хрысціцца; а які не захоча, ён будзе ў сваёй веры» [Грицкевич 1989:27]. У гады яго кіравання будаваліся як каталіцкія касцёлы, так і праваслаўныя храмы [Живописная Россия 1993:88].

Адносна талерантная палітыка вялікіх князёў у адносінах да праваслаўнай царквы спрыяла захаванню яе дамінуючага становішча на беларускіх землях аж да перыяду Рэфармацыі. На думку А. Станкевіча, праваслаўе з'яўлялася ў XIII–XVI стст. «апорай і творывам... беларускай нацыянальнасьці й культуры» [Станкевіч 1940:74], адыгрывала ролю духоўнага этнакансалідуючага фактару. Гэтаму шмат у чым садзейнічала зацвярджэнне ў 1458 г. аўтаномнай праваслаўнай (Кіеўскай) мітраполіі ВКЛ. Сфарміраваўся «мясцовы варыянт» праваслаўя з відавочна выяўленай нацыянальна-культурнай тэндэнцыяй [Палуцкая 1994:148].

Геапалітычны фактар абумовіў інтэнсіўнае ўзаемадзеянне ва ўмовах ВКЛ этнасаў розных рэлігійных і духоўна-культурных арыентацый: усходняй, заходняй, праваслаўнай, каталіцкай, пра-

тэстанцкай, іудзейскай, ісламскай [Праневіч 1994:5]. Іх суіснаванне было магчыма толькі на аснове цярпімасці. Спецыфічныя культурна-рэлігійныя ўмовы жыцця беларускага народа не маглі не адбіцца на яго псіхалогіі і нацыянальным характары. І. Канчэўскі ў эсэ «Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду» (1921) пісаў, што беларуская ментальнасць выяўляе сябе ў ваганнях паміж Заходнім і ўсходнім «культурнымі тыпамі», і выяўляецца гэта ў нежаданні абраць у якасці зыходнага пункту нацыянальнай культуры ні заходняе «лацінства» з яго індывідуалізмам, ні ўсходні «візантызм» з яго максімалізмам [Абдзіраловіч 1993:8–18].

Рэлігійная цярпімасць у ВКЛ сцвярджалася пастулова і неаднаразова падвяргалася гістарычным выпрабаванням. Так, па рашэнні Крэўскай уніі 1385 г. пануючай рэлігіяй быў абвешчаны каталіцызм. Ягайла, кароль польскі і вялікі князь літоўскі, выдаў шэраг пастаноў, якія дыскрымінавалі праваслаўных вернікаў, складаючых пераважную большасць насельніцтва княства. Забараняліся змешаныя шлюбы, будаўніцтва новых праваслаўных цэркваў і інш. [Бардах 1994:66–67]. Грамата Ягайлы ад 22 лютага 1387 г. абвяшчала, што народы «Літвы і Русі, будуць прыведзеныя да каталіцкай веры, у якой бы веры яны не былі» [Социально-политическая борьба народных масс Белоруссии 1988:17]. У прывілеі ад 20 лютага 1387 г. падкрэслівалася, што толькі каталіцызм з’яўляецца «правай» верай, і таму толькі феадалы каталіцкага веравызнання атрымліваюць неабмежаваныя правы па распараджэнні і валоданні сваёй уласнасцю [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:101–102]. Дадзены прававы акт разглядаецца некаторымі даследчыкамі як юрыдычная падстава «гвалтоўнага акаталічвання беларускага насельніцтва» [Очерки истории науки и культуры Беларуси… 1996: 134]. Проціпастаўленне феадалаў-каталікоў праваслаўным было замацавана палажэннямі дамовы паміж ВКЛ і Польшчай 1401 г. [Скарына і яго эпоха 1990:43]. Пастановай Гарадзельскага сейма 1413 г. права займаць пасады ў цэнтральным і правінцыйным кіраванні, удзельнічаць у абранні вялікага князя атрымалі толькі «Рымскай царквы падуладныя, не схізматыкі (тут – праваслаўныя. – *В. С.*) або іншыя няверуючыя». Матывавалася гэта тым, што «адрозненне ў веры прыводзіць да адрознення ў розумах (меркаваннях)» [Уния в документах 1997: 70]. Паводле дзевятага артыкула гэтай пастановы, толькі каталікі дапушчаліся ў гаспадарскую раду [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:117].

Вынікам падобнага роду дыскрымінацыйнай палітыкі стала парушэнне грамадзянскага міра і адзінства краіны. Падчас грамадзянскай вайны 30-х гадоў XV ст. краіна раскалолася на княствы «Літоўскае» і «Рускае» [ПСРЛ 35:34, 57, 76; Хроника Быховца 1966: 86]. Канфлікт быў уладжаны толькі зваротам да палітыкі верацярпімасці і палітычнага кампрамісу, распаўсюджваннем на праваслаўных феадалаў большай часткі правоў, падараваных каталікам (прывілеі 1432 і 1434 гг.). Прывілеем Уладзіслава III 1443 г. абвяшчалася роўнасць правоў праваслаўнага і каталіцкага духавенства [Акты 1846:56]. Прывілей 1447 (1457) г. Казіміра Ягелончыка ўстанаўліваў правы шляхты незалежна ад веравызнання [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:124–127]. Гэтыя нормы абвяшчаліся і наступным заканадаўствам, граматамі 1492, 1506, 1529, 1547 і 1551 гг. [Юхо 1991:43–44]. Апошні абмежавальны артыкул (п. 9) Гарадзельскага сейма 1413 г. быў адменены даранай граматай 1563 г. Жыгімонта II Аўгуста. Паводле гэтага дакумента, прывілеі «падданых касцёла Рымскага» распаўсюджваліся на «вси иные стану рыцарского и шляхетского, яко Литовского так и Руского народу, одно бы были веры хрестиянской» (г. зн. на праваслаўных і пратэстантаў) [Акты 1848:120], што было пацверджана затым на Гарадзенскім сейме 1568 г. Рэлігійная талерантнасць у якасці стабільнай прававой нормы фіксуецца ў вышэйшых заканадаўчых актах ВКЛ. Статут 1529 г. пацвердзіў усе правы і царкоўныя прывілеі «так латинского закону, яко и греческого» [Статут Великого княжества Литовского 1529 года 1960:31]. Раўнапраўе падкрэслівалася і ў другім Статуце (1566), падрыхтаваным спецыяльнай камісіяй з пяці асоб «веры грэчаскай» і пяці – «рымскай» [Бардах 1994:68; Великое княжество Литовское 1993:86]. Адным з самых талерантных заканадаўчых актаў Еўропы таго часу з'яўляўся Статут 1588 г. Рэлігійная талерантнасць у краіне забяспечвалася таксама даранымі граматамі канкрэтным цэрквам, кляштарам, брацтвам. Імкненне да ўстанаўлення канфесійнага балансу прасочваецца ў вялікакняжацкіх прывілеях на магдэбургскае права. Так, дараваная грамата 1498 г. гораду Полацку загадвала, каб радцамі абіралі «половину закону римского, а половину другую грецкого», бурмістрамі «одного закону римского, а другого грецкого» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:265]. «Буква закону» не заўсёды выконвалася, але існавала магчымасць на прававых падставах адстойваць свае веравызнальныя і нацыянальна-культурныя правы.

Такім чынам, асаблівасці культурна-гістарычнага жыцця беларускага народа прывялі да фарміравання такой характэрнай рысы айчыннага менталітэту, як талерантнасць. Прынцып рэлігійна-этнічнай цярпімасці адыграў важную ролю падчас стварэння Вялікага княства Літоўскага. На этнаканфесійным сінтэзе заснавана багатая культура ВКЛ. У эпоху Адраджэння традыцыя рэлігійнай цярпімасці стала падставай фармуліравання ідэі свабоды рэлігіі як перадумовы канцэпцыі свабоды сумлення.

5. Эстэтыка сярэднявечнай культуры ў Беларусі

5.1. Асноўныя паняцці і тыпалогія

Паняцце Сярэднявечча (лац. *medium aevum* – сярэдні век) паводле сваёй семантыкі абазначае гістарычную эпоху паміж старажытным светам (у Еўропе – дахрысціянскія перыяды) і Новым часам. Такая трохчасткавая храналагічная тыпалогія ўзнікла ў кантэксце заходнееўрапейскай гістарыяграфіі: для яе Сярэднія вякі пачыналіся пасля распаду антычнай цывілізацыі і закончыліся ў эпоху Рэнесансу – адраджэння грэка-лацінскай культурнай традыцыі ў кантэксце хрысціянскіх духоўных каштоўнасцей. Тэрмін гэты быў уведзены італьянскімі гуманістамі XV–XVI стст., яны лічылі гэты перыяд «цёмнымі вякамі» ў гісторыі культуры. Пазней, у XVIII ст., узнікла новая галіна гістарычнай навукі – медыевістыка – комплекснае вывучэнне гісторыі і культуры Сярэднявечча.

У XIX – пачатку XX ст. узнікла спецыфічна расійская гістарычная тыпалогія, стрыжнем якой аказалася неадназначнае паняцце *Русь*. Паводле адпаведнай ёй перыядызацыі гісторыя Расіі (пад расійскую гісторыю тэндэнцыйна падводзілася гісторыя Беларусі і Украіны) падзялялася на першабытны перыяд (да прыняцця хрысціянства), старажытную Русь (аж да канца XVII ст.) і Новую гісторыю, пачатак якой прывязваўся да рэформ Пятра I, у выніку якіх Расія пайшла па еўрапейскім шляху развіцця.

Для Русь-цэнтрычнай тыпалогіі не аказалася месца эпохам Сярэднявечча і Рэнесансу. Такая метадалогія адпавядала (з пэўнымі агаворкамі) расійскай гістарычнай рэальнасці, але цалкам супярэчыла гістарычнаму лёсу Беларусі, бо наша краіна як суб'ект Вялікага княства Літоўскага, а з 1569 г. і Рэчы Паспалітай да падзелу

гэтай канфедэратыўнай дзяржавы (1772–1795 гг.) уваходзіла не ў еўраазіяцкі макрарэгіён, а ў Цэнтральную, а праз яе – у Заходнюю Еўропу. Між тым амаль уся беларуская савецкая гістарыяграфія і савецкае літаратуразнаўства, мастацтвазнаўства (за выключэннем асобных навуковых даследаванняў 1920-х гадоў) прытрымліваліся расіяцэнтрысцкай пазіцыі. У яе «полі зроку» Беларусь бачылася толькі правінцыяй Вялікай Расіі, беларуская літаратура і наогул культура X–XVII стст. (нярэдка аж да канца XVIII ст.) разглядалася як разнавіднасць старажытнарускай культуры, у лепшым выпадку як культура старажытнабеларуская.

У манаграфіі «Нарыс гісторыі эстэтычнай думкі Беларусі» [Дорошевич, Конон 1972] упершыню ў гісторыі беларускай эстэтыкі і мастацкай культуры выдзелена эпоха Сярэднявечча, а ў ёй акрэслены тры адносна самастойныя тыпы: народная культура, сярэднявечная пісьменнасць у шырокім сэнсе гэтага слова і сярэднявечнае прафесійнае мастацтва. У наступных публікацыях [Конон 1978] гэтая перыядызацыя ўдакладнілася, максімальна наблізілася да агульнаеўрапейскіх гістарычных тыпаў культуры (наяўнасць рэнесансу, барока, класіцызму і рамантызму як стыляў пэўных эпох).

Прапанаваную гістарычную тыпалогію сёння прыняла большасць беларускіх гісторыкаў, літаратуразнаўцаў і мастацтвазнаўцаў. Аднак на ўзроўні масавай культуры і школьнага асветніцтва часам дамінуе архаічная тыпалогія. Іншыя ж аўтары даводзяць сярэднявечную эпоху аж да канца XVIII ст. Паводле такой квазіеўрапейскай перыядызацыі такія метады і стылі культуры, як рэнесанс, барока, класіцызм, асветніцкая ідэалогія, аказваюцца ў рамках Сярэднявечча, што ўжо поўны нонсэнс.

Мастацкая культура ёсць здольнасць грамадства ствараць, адэкватна ўспрымаць і ацэньваць мастацтва ва ўсіх відах, родах, жанрах. Гэтае вызначэнне можна назваць эвентуальным, бо яно фіксуе магчымасць ствараць і ўспрымаць мастацтва, гатоўнасць весці дыялог пра мастацтва. У актуальным, здзейсненым сэнсе *мастацкая культура – гэта сукупнасць створаных грамадствам мастацкіх каштоўнасцей, іх інтэрпрэтацый і ацэнак у літаратурна-мастацкай крытыцы, тэарэтычнай эстэтыцы і грамадскай думцы* [Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі 1986:467–469; Беларуская энцыклапедыя 2000:194]. Такая дэфініцыя ахоплівае ўсе «паверхі» і аспекты мастацкай культуры – аб’ектыўныя і суб’ектыўныя, стварэнне і ўспрыманне, мастацкую традыцыю і сучасны мастацкі працэс; усе віды, роды і жанры мастацкай твор-

часці – ад ужытковага мастацтва да музыкі і літаратуры; усе разнавіднасці яго ўспрымання – ад масавага, штодзённага да мастацкай крытыкі і эстэтычнай тэорыі. Мастацкая культура ў гэтым полі зроку ёсць дыялектычна супярэчлівая сістэма, якая рэалізуецца ў неадназначным адзінстве творчасці, крытыкі і мастацкіх густаў публікі.

Чарговая задача – вызначыць спецыфіку сярэднявечнага тыпу мастацкай культуры і яго беларускага варыянта. Для сярэднявечнай культуры наогул характэрны універсальны і спецыфічна мастацкі сінкрэтызм. Сінкрэтызм універсальны – гэта адноснае адзінства быцця і культуры, рэлігіі і філасофіі, навукі і міфалогіі, паэзіі і міфа, мастацкага і навуковага пазнання. Пад мастацтвам разумелася ўсялякае ўмельства наогул: не толькі жывапіс, але і лекарскае, шавецкае, цяслярскае, ганчарнае рамяство. Мастаком зваўся ўсякі ўмелец – красамоўца, артыст, музы́ка.

Сінкрэтызм пазнавальны, ідэалагічны азначае, што ў гэтай культуры слаба дыферэнцыраваны навука і міфалогія, філасофія і рэлігія, тэарэтычныя веды і іх практычнае прымяненне. Сінкрэтызм міфалагічны азначае, што народная вобразная мова гэтай эпохі была адначасова паэзіяй і міфам; музыка цесна звязана не толькі з тэкстам, але і з матэматыкай і медыцынай. У старaславянскім кантэксце «искусным художником» быў не толькі іканапісец і «залатар», але і лекар, цясляр, перапісчык кніг, красамоўца і наогул – майстар.

Спецыфічна мастацкі сінкрэтызм – гэта адзінства розных відаў, родаў і жанраў мастацкай творчасці. Паэзія была песняй, музыка ініцыіравала харэаграфію, ужытковае мастацтва служыла прасторай для мастацтва дэкаратыўнага. Такой жа сінтэзуючай асновай для царкоўнага мастацтва служыла архітэктура: на яе прасторы «сумовіліся» паміж сабою жывапіс (роспіс сцен і столі, фрэскі, мазаіка), іканапіс (іканастасы, мініяцюры), музыка (літургічныя і богаслужэбныя спевы, царкоўны звон, арганная і касцельная музыка), красамоўства (царкоўныя пропаведзі і касцельныя казанні), ужытковае мастацтва (адзенне святароў, сакральны посуд), тэатральнае дзейства (праваслаўная літургія, паводле сваёй структуры блізкая да антычнага тэатра, дзе ёсць салісты, адзін альбо два хоры, спевы і рэчытатыў).

Урэшце, ёсць структурнае і змястоўнае падабенства паміж этнічнай альбо народнай культурай і царкоўнай мастацкай культурай, якая тыпалагічна склалася ў сярэднявечнай хрысціянскай цывілізацыі. Іх агульная роўніца – ***традыцыяналізм*** і як вынік –

арыентацыя на архетыпы, каноны і ўзоры. Наватарства тут ёсць, але яно выяўляецца не ў адмаўленні традыцыі, а ў дапаўненні яе новымі элементамі і ў вар'іраванні. У грамадскай свядомасці і ў навуковых даследаваннях усё яшчэ існуе памылковае ўяўленне, быццам бы народнае і царкоўнае мастацтва і ўвогуле традыцыйная творчасць засталіся толькі сярэднявечнай і нават «старажытнай» культурай. Сапраўды, архетыпы і ўзоры яе склаліся ў старажытнай цывілізацыі (біблейская эпоха). Аднак іх змястоўнае напаўненне і структурнае ўдасканальванне адбываліся на працягу ўсёй гісторыі пэўнага рэгіёна і народа, у тым ліку ў класічную (XIX – пачатак XX ст.) і сучасную эпохі.

Сярэднявечная эстэтыка сімвалічная паводле свайго сэнсу і выяўленню. Яна вынікала з універсальнага сімвалізму раннехрысціянскага светапогляду, паводле якога космас і яго падсістэмы і элементы – твор Вялікага Мастака – Бога, стваральніка Сусвету. Задача мастака зямнога, здольнага чалавека-майстра, заключалася ў тым, каб у слове, музычных гуках, пластычных формах выявіць духоўную субстанцыю быцця наогул, яго арганічных частак асобна, раскрыць тое духоўнае выпраменьванне прыроды, якое б сведчыла пра іх Творцу. Па сутнасці сярэднявечнае хрысціянскае мастацтва ёсць іерархія быцця і культуры па ступенях іх далучанасці да нябеснай духоўнасці.

Эстэтыка сярэднявечнай культуры Беларусі ў сваім станаўленні і развіцці прайшла этапы, характэрныя для агульнаеўрапейскай культуры і эстэтычнай думкі. Аднак у выніку спецыфікі этнагенезу беларускага народа і перыферыйнасці протабеларускіх дзяржаўных аб'яднанняў узнікла асінхроннасць яе гістарычных тыпаў адносна аналагічных заходнееўрапейскіх культурна-гістарычных эпох. Ранняе Сярэднявечча ў Заходняй Еўропе пачынаецца ў перыяд распаду Рымскай імперыі, станаўлення феадалізму (V – пачатак VI ст.) і пашырэння хрысціянства. У Беларусі, іншых спадчынніках даўняй Русі гэты працэс пачаўся ў перыяд прыняцця хрысціянства (канец X – XI ст.). Прыкметы новага тыпу культуры – рэнесансу ў Заходняй Еўропе выявіліся ў другой палове XV ст., а ў Беларусі і іншых краінах Сярэдняй і Усходняй Еўропы – у XVI ст.

5.2. Вытокі і эстэтычныя катэгорыі сярэднявечнай культуры

З вызначэння мастацкай культуры як сінтэзу тварэння, успрымання і ацэнкі мастацтва ўсіх відаў і жанраў вынікае, што яна ўключае эстэтыку навукова-тэарэтычнага і практычна-ацэначнага

зместу. Зразумела, не эстэтыка ёсць зыходная аснова іншых складнікаў мастацкай культуры, яна хутчэй вынік рэфлексіі, роздуму над быццём і творчасцю. Аднак тыпалагічна немагчыма вызначыць спецыфіку сярэднявечнай мастацкай культуры без папярэдняга ўсведамлення яе эстэтычных межаў і прынцыпаў. Асноўная крыніца сярэднявечнай эстэтыкі – разнастайныя па жанру помнікі літаратуры, шырэй – пісьменнасці. Але не толькі яны: кананічнае ў сваёй аснове мастацтва (агіяграфічная літаратура, царкоўная паэзія ў жанрах малітваў, акафістаў і канонаў, сакральная архітэктура і яе інтэр'еры, іканапіс) увасабляе хрысціянскія ўяўленні аб прыгожым, узнёслым, трагічным, гераічным. Дамінантнай катэгорыяй тут выступае ўзнёслае, усе іншыя эстэтычныя з'явы ў жыцці і мастацтве ацэньваюцца паводле крытэрыяў падвышэння, руху з нізіны на ўзвышша, ад зямной матэрыяльнасці да нябеснай духоўнасці. Сама прыгажосць ёсць эманацыя вышыні, боскага неба, выяўленне духу ў прыродзе і культуры. Негатыўныя полюсы здвоеных эстэтычных катэгорый (камічнае, нізкае, агіднае) у хрысціянскай эстэтыцы не маюць самастойнага значэння, выключаюцца з кананічнай культуры, іх функцыя – акцэнтацыя высокага, трагічнага і прыгожага па кантрасце.

Гісторыка-тыпалагічнае даследаванне ўсіх кампанентаў беларускай мастацкай культуры Сярэднявечча абавязвае выявіць у ёй узаемасувязі агульнага, асаблівага і спецыфічнага. У нашым выпадку агульным выступае сусветная хрысціянская культура, асаблівым – культура ўсходнеславянскага рэгіёна, а спецыфічным – рэгіянальная самабытнасць беларускай сярэднявечнай культуры. Агульнай для ўсяго хрысціянскага Сярэднявечча была эстэтыка Бібліі і маральна-эстэтычнае вучэнне айцоў царквы (Аўгусціна Блажэннага, Васілія Вялікага, Іераніма, Златавуста) і аўтарытэтных філосафаў, багасловаў (Іаана Дамаскіна, П'ера Абеляра, Псеўда-Дыянісія, Томаша Аквінскага і інш.); урэшце, познеантычная эліністычная культура ў той меры, у якой яна ўвайшла ў кантэкст хрысціянскай цывілізацыі. Асаблівым для ўсходнеславянскага макрарэгіёна ёсць усходні, грэка-візантыйскі хрысціянскі абрад, які быў узяты ў якасці ўзору пры хрышчэнні Русі і моцна паўплываў на ўсе галіны ўсходнеславянскай культуры. Архетыпы, каноны, урэшце, стылістыка візантыйскай мастацкай культуры былі перанесены на славянскую глебу і на працягу XI–XV стст. упісаліся ў кантэкст славянскай традыцыі. Народная культура, якая ўзнікла і развівалася да прыняцця хрысціянства, моцна паўплывала на

структуру і змест беларускай сярэднявечнай эстэтыкі, вызначыла яе этнарэгіянальную спецыфіку, стала важным складнікам самабытнасці, чым, уласна, цэніцца культура кожнага народа ў полі зроку агульначалавечай духоўнай творчасці.

Біблія (Стары і Новы Запавет) моцна паўплывала не толькі на хрысціянскую цывілізацыю, але і на семіцка-іудаісцкую культуру, пазней на рэгіёны ісламскай цывілізацыі. У гэтым сэнсе біблейская эстэтыка пераважна практычнага кшталту ёсць усеагульны кампанент сярэднявечнай мастацкай культуры. Семдзесят сем біблейскіх кніг складваліся на працягу тысячагоддзя, выявілі духоўны вопыт старажытнай гісторыі чалавецтва, пераважна іудзейска-семіцкай і грэка-рымскай (антычнай і эліністычнай) культуры. Паміж біблейскай сістэмай каштоўнасцей і яе эліністычнымі вытокамі ёсць не толькі палярная супрацьлегласць (галоўным чынам у тэалагічнай несумяшчальнасці політэізму і монатэізму), але і шмат агульнага, ва ўсякім выпадку падобнага на ўзроўні феноменаў. Грэчаскі звод старазапаветных кніг Бібліі быў здзейснены ў III–II стст. да н. э. александрыйскімі філолагамі (сямідзесяццю «талкоўнікамі», адсюль назва – Сэптуагінта), выхаванымі на антычных традыцыях. Пад уплывам старагрэчаскага, пераважна мастацкага, бачання свету яны эстэтызавалі некаторыя паняцці і ацэнкі стараяўрэйскага арыгінала. У Кнізе Быцця кожны акт Боскага тварэння суправаджаецца ацэнкай, якая ў стараславянскім царкоўным перакладзе гучыць так: «И виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело» (Быц. 1:31). Як удакладніў польскі філосаф і эстэтык У. Татаркевіч, Боскае бласлаўленне свету ў адпаведнасці з Сэптуагінтай гучыць так: «І ўбачыў Бог, што ўсё створанае ім прыгожае» [Tatarkiewicz 1989:18]. Грэчаскае паняцце καλός шматзначнае, абазначае не толькі прыгожае ў эстэтычным сэнсе, але і ўсё, што заслугоўвае адабрэння і наследавання. Таму ў лацінскім сярэднявечным перакладзе Іераніма (Вульгата) і стараславянскім варыянце яно было перакладзена паняццем *bonum* (адпаведна *дабро*). Гэта адпавядала этычнай, а не эстэтычнай дамінанце раннехрысціянскага светапогляду.

Грэчаскі звод Старога Запавету (Сэптуагінта), верагодна, паўплываў на пераклад біблейскіх кніг Ф. Скарынам на старабеларускую мову. Стараславянская Біблія пачынаецца так: «В начале сотвори Бог небо и землю. Земля же бе невидима и неустроена». У перакладзе на сучасную рускую мову наша планета ў першы дзень тварэння ацэньваецца як «безвидна и пуста». А вось Скары-

навы пераклад: «В начале сотвори Бог небо й землю. Земля же бе неплодна й не украшенна» [Біблія 1990:21].

Агульнай роўніцай для антычнай і біблейскай эстэтыкі быў іх аб'ектывізм, погляд на боскі свет (антычны Алімп з багамі, Парнас з яго музамі, біблейскі Рай у вобразе сада, неба з анёламі) па аналогіі з зямным жыццём, нават «рэчаізм» (пластычнасць антычнага мастацтва, своеасаблівы «містычны матэрыялізм» Старога Запавету). У абодвух выпадках не было выразнага падзелу паміж прыгажосцю духоўнай і фізічнай. У іншых аспектах, асабліва ў адносінах да выяўленчага мастацтва, біблейская эстэтыка несумяшчальная з антычнай. Для антычнага чалавека канкрэтныя рэчы і творы мелі непасрэдную прыгажосць; для біблейскай эстэтыкі – пераважна сімвалічную красу як тварэнні Бога. Гэтая розніца асабліва рэльефна выявілася ў адносінах да выяўленчага мастацтва: для старадаўніх грэкаў скульптура была рэалізацыяй іх мастацкай па прыродзе міфалогіі і рэлігіі. Стары Запавет забараняў статуі, ідэнтыфікуючы іх з язычніцкім ідалапаклонствам.

Старазапаветныя кнігі, створаныя на працягу тысячагоддзя, неаднародныя ў эстэтычным плане. У кнігах Прамудрасці Саламона і Прамудрасці Ісуса Сірахава сына найвышэйшай каштоўнасцю абвяшчаецца Сафія-Мудрасць – вобразнае ўвасабленне ідэальных пачаткаў, супрацьпастаўленых «нікчэмнасці» матэрыяльнага свету. Гэтыя ідэальныя фрагменты і элiністычныя элементы старазапаветнай часткі Бібліі набылі ў Новым Запавеце і ў творчасці раннехрысціянскіх апалагетыкаў від закончанай сістэмы трансцэндэнтнай эстэтыкі. У хрысціянстве па-свойму пераадолена антыномія старазапаветнай эстэтыкі: Сусвет прыгожы як Боскі твор, але ў красе і мастацтве як зямных каштоўнасцях схавана зло. Крыніцай красы і духоўнай каштоўнасці ёсць Бог. Зямная краса недасканалая, іерархічная, яе каштоўнасць рэалізуецца толькі ў меру далучэння да Боскай духоўнасці. За выяўленчым мастацтвам прызнавалася здольнасць сімвалічна выявіць у вобразах духоўныя першавобразы. Духоўная краса па шкале каштоўнасцей прызнавалася тоеснай праўдзе і дабру. Такая канцэпцыя на практыцы садзейнічала развіццю царкоўнага мастацтва, а ў канчатковым выніку рэабілітавала мастацкую традыцыю, найперш антычную класіку. Адбывалася яе дэсакралізацыя, страта ёю абрадавых функцый і набыццё чыста эстэтычнай каштоўнасці. Вось так позняе Сярэднявечча рыхтавала новую эпоху мастацкай культуры – Рэнесанс.

Іерархічнасць сярэднявечнай эстэтыкі азначала, што на яе вышыні прыгожае супадала з узнёслым; урэшце, абедзве гэтыя катэгорыі набывалі змест сімвалічнага выяўлення ісціны і дабра – безумоўных боскіх атрыбутаў. Узнікае пытанне: якое месца ў гэтай сістэме эстэтычных каштоўнасцей займалі катэгорыі трагічнага, камічнага і нізкага? Асноўныя моманты евангельскай гісторыі – нараджэнне, вучэнне, пакуты і зямная смерць Ісуса Хрыста – засведчылі не толькі трагічнасць чалавечага жыцця, але і непазбежнасць пакуты «ўсякага дыхання», народжанага на зямлі. Дух нараджаецца з негацыі плоці, пераадолення сваёй уласнай і сусветнай матэрыяльнасці. Татальная трагічнасць чалавека як адбітка Боскай духоўнасці дакладна выяўлена ў афарызме з Кнігі Іова: «Так, не з праху выходзіць гора, і не з зямлі вырастае бяда; але чалавек нараджаецца на пакуты, *як* іскры, каб паднімацца ў вышыню» (Іоў 5:6,7). Але кульмінацыя аповесці пра Нябеснага выратавальніка – яго ўваскрэсенне і ўзнясенне на Неба для вечнага жыцця – пакідае для чалавека (верагодна, і для ўсяго жывога) надзею на далучэнне да вечнасці ў трансцэндэнтным райскім свеце. Так быццам бы знімаецца сама праблема трагічнасці жыцця, яно напаўняецца радаснай надзеяй, сімвалічна выяўленай Вялікаднем – святам Хрыстовага Уваскрэсення. Вера, зразумела, змягчае пакуты і трагічныя перажыванні, аднак не гарантуе ад страху, а толькі пераводзіць яго з элементарнага душэўна-псіхалагічнага ўзроўню на духоўную вышыню. Экзістэнцыяльны страх ёсць чаканне невядомага, бездані вечнасці, пераходу ад недасканалай, але «цёплай» зямной нізіны ў «халодную» вышыню вечнасці.

Катэгорыя нізкага і фрагменты камічнага ў хрысціянскай эстэтыцы, царкоўным побыце і мастацтве звычайна выконвалі своеасаблівую ролю «маскіроўкі» высокага і трагічнага. Цэнтральны герой сярэднявечнага мастацтва Ісус Хрыстос, Сын Божы, які ўвасобіўся ў Сына Чалавечага і прыняў на сябе цяжар людскіх грахоў, з'явіўся свету не ў адэкватных Богу велічы і сіле, а ў рабскім вобразе беднага чалавека, вандроўнага прапаведніка без маёмасці, сям'і, без свайго дома, пра што сам казаў: «І гаворыць яму Ісус: лісы маюць норы і птушкі нябесныя – гнёзды, а Сын Чалавечы не мае, дзе прыхіліць галаву» (Мц. 8:20). Урэшце, Хрыстос па волі першасвятароў, «кніжнікаў і фарысеяў» быў зганьбаваны, асмяяны, аддадзены на пакуты і самае нізкае, рабскае па тагачасным уяўленні пакаранне смерцю – укрыжаванне. Не выпадкова Сын Божы ў вобліку раба не быў героем свайго часу, не праслаўлены

тагачасным грамадствам і толькі фрагментарна ўзгаданы ў рымска-імперскай гістарыяграфіі.

Вось такая біяграфія Сына Божага ўспрымалася язычніцкай і іудзейскай свядомасцю як нізкае і нават камічнае. У Новым Запавеце, верагодна, упершыню раскрыта дыялектыка ўзаемапераходу высокага і нізкага, прыгожага і брыдкага, гераічнага і камічнага, урэшце, пана і раба, якія мяняюцца месцамі. З гэтай нагоды адбылася павучальная гутарка Хрыста з фарысеямі. «...Не можаце, – казаў Сын Божы, – служыць Богу і мамоне (багаццю. – *У. К.*). Чулі ўсё гэта і фарысеі, якія былі срэбралюбцамі, і яны смяяліся з Яго. Ён сказаў ім: вы ведаеце сябе праведнікамі перад людзьмі, але Бог ведае сэрцы вашы, бо што высока ў людзей, тое брыдота перад Богам» (Лк. 16:13–15). Развіваючы гэтую думку, апостал Павел сведчыў пра несумяшчальнасць пoглядаў грэшных людзей і праведнікаў на высокае і нізкае, прыгожае і брыдкае: «Бо слова пра крыж для пагібельных юродства ёсць, а нам, уратаваным, – сіла Божая… Дзе мудрэц? дзе кніжнік? дзе суразмоўнік веку гэтага? Ці не абярнуў Бог мудрасць свету гэтага ў неразумнасць? Бо калі свет *сваёй* мудрасцю не спазнаў Бога ў мудрасці Божай, дык заўгодна было Богу юродствам пропаведзі выратаваць веруючых. ... А мы сведчым пра Хрыста ўкрыжаванага, для Іудзеяў – спакусу, а для Элінаў неразумнасць: для саміх жа пакліканых, Іудзеяў і Элінаў, – Хрыста, Божую сілу і Божую прамудрасць; бо буянае Божае мудрэйшае за людзей, і нямочна Божае мацнейшае за людзей… Але Бог выбраў буянае для свету, каб пасароміць мудрых, і кволае свету выбраў Бог, каб пасароміць моцнае; і бязроднае свету і пагарджанае і нічога не значнае выбраў Бог, каб знясіліць значнае, – дзеля таго, каб ніякая плоць не хвалілася перад Богам» (1 Кар.1:18–29). Свой найвышэйшы трыумф – уезд у Іерусалім на Вербную нядзелю за тыдзень перад укрыжаваннем – Хрыстос здзейсніў на асліцы і аслянёнку (Мц. 1:1–9). Гэта было прароцтва пра будучае царства Божае на чале з Ісусам Хрыстом. Між тым усе цары зямныя пасля ваенных подзвігаў з трыумфам уязджалі ў свой горад на калясніцах, запрэжаных упрыгожанымі золатам коньмі, альбо на яшчэ больш багата прыбраных сланах. Трыумф на асле ў полі зроку тагачаснай ды і сучаснай грамадскай свядомасці толькі пародыя на царства: так рабілі ў дні народных карнавалаў скамарохі, блазны, клоуны. Зноў жа хрысціянская эстэтыка тут мяняе месцамі зямныя каштоўнасці: узвялічвае малое і нязначнае, асмейвае магутнае і напышлівае.

Хрысціянская сярэднявечная культура была ўзнёслай, гераічнай і трагічнай, нізкае і камічнае ў ёй – гэта альбо вонкавая маскіроўка (комплекс юродства), альбо чыста негатыўнае быццё, пазбаўленае зместу і сэнсу. Чатыры евангельскія аповесці пра Хрыста не зафіксавалі ягоны смех. Затое прадбачанне ім катастрофы, вялікай трагедыі народаў і царстваў, зямной красы і велічы ёсць у гэтых творах. Ёсць там эпізод, у якім Хрыстос плакаў па сваім сябру Лазару Чатырохдзённаму перад тым, як уваскрэсіць яго: «Ісус плакаў слязьмі» (Ін. 11:35). Вялікія пракокі Старога і Новага Запавету (апошнім быў Іаан (Ян) Хрысціцель), урэшце найвялікшы прарок Хрыстос і яго апосталы закончылі свой зямны шлях пакутніцкай смерцю.

Трагічнасць хрысціянскага светапогляду моцна паўплывала на мастацкую культуру Сярэднявечча. Але мы бы памыліліся, калі б залічылі яе да культуры песімістычнай. У адрозненне ад антычнай канцэпцыі наканавання, трагедыі непазбежнасці лёсу, хрысціянства адкрыла трагедыю аптымістычную, яна грунтавалася на веры ў бессмяротнасць душы і ў будучае ўсеагульнае ўваскрэсенне, перамогу над смерцю. Верагодна, хрысціянскі трагічны аптымізм паўплываў на беларускую народную культуру карнавальнага тыпу, дзе ёсць вобразы камічнай смерці. Паніжэнне і выкрыццё бяссілля смерці ёсць у прарока Осіі (Ос. 13:13–14), яго прыводзіць апостал Павел у сваім вучэнні аб пераўтварэнні тленнага ў нятленнае: «Паглынута смерць перамогаю. Смерць! Дзе тваё джала? Пекла! Дзе твая перамога?» (1 Кар. 15:54–55). Даследчыкі зафіксавалі ў еўрапейскіх хрысціянскіх рэгіёнах абрадава-карнавальныя віды камізму, у тым ліку *велікодны смех*, дазволены пасля посту на Вялікдзень [Бахтин 1990:91].

Традыцыйнае народнае мастацтва запаўняла тую мастацкую і эстэтычную прастору, якая аказалася незанятай афіцыйнай хрысціянскай культурай. Як і ўсякую традыцыйную культуру, яго немагчыма лакалізаваць у пэўным гістарычным перыядзе. Архетыпы язычніцкага пантэону, народнай міфалогіі, фальклору, аўтэнтычнага абраду карэняцца ў глыбіні тысячагоддзяў: але іх канкрэтнае змястоўнае і структурна-стылістычнае напаўненне адбывалася спакваля – ад Сярэднявечча да Новага часу (XIX – першая палова XX ст.). Бясспрэчна тое, што на беларускую этнічную культуру паўплывалі маральна-эстэтычныя каштоўнасці хрысціянскай цывілізацыі, бо яна сфарміравалася як развітая форма творчасці пасля прыняцця хрысціянства на Русі.

У сістэме архаічнага светапогляду *карыснае, добрае і прыгожае* знаходзіліся ў сінкрэтычным адзінстве: аднак ужо ў сярэднявечнай культуры ёсць прыкметы дыферэнцыяцыі гэтых каштоўнасцей, пра што сведчыць частковае выдзяленне мастацтва як эстэтычнай дзейнасці з рамяства, побыту, іншай утылітарнай сферы. У вобразнай сістэме эстэтычнага ўспрымання дабро ацэньвалася як *краса*, а зло – як *агіда*. Крыніцай жыцця з'яўляецца найперш *святло*. Шматвяковы вопыт падказваў чалавеку, што жыццё нараджаецца святлом, а паміранне ёсць знікненне святла, *цемра*. У выніку гэтага святло і вытворныя ад яго паняцці (светлы, ясны, святы) набылі не толькі этычны, але і эстэтычны сэнс. На думку даследчыка славянскага фальклору А. Афанасьева слова «краса» першапачаткова азначала святло, сонечны бляск і толькі значна пазней набыло сэнс эстэтычнага паняцця [Афанасьев 1994: 220–221].

Народная інтуіцыя дакладна прыкмеціла сувязь сонечнага святла з белым колерам – крыніцай усіх іншых колераў, што лагодзілі людскія вочы. Адсюль у народным мастацтве беларусаў, а раней іх продкаў славян белы колер стаў сімвалам прыгажосці, маральнай чысціні і красавання жыцця. Тут «язычніцкая» мастацкая традыцыя не супярэчыла, а гарманізавала з эстэтыкай Бібліі і сакральнымі сімваламі хрысціянства. Вітальны сэнс (ад лац. *vita* – жыццё) духоўна пераўтворанага быцця настолькі яскрава выявіла гэтая Адвечная Кніга народаў розных веравызнанняў, набыла такі глыбокі маральна-эстэтычны сэнс, што варта прывесці асноўныя фрагменты, дзе ёсць гэтая апалогія белі. У звароце да Бога спявак псалмоў узнёсла кажа: «Акрапі мяне ісопам, і ачышчуся; абмый мяне, і болей за снег адбялюся» (Пс. 50:9). А вось эстэтычная ацэнка закаханай пастушкі: «– Каханы мой белы і румяны, лепшы за дзесяць тысяч іншых» (Песн. 5:10). Заклікі прарока Ісаіі да грэшнікаў: «...Калі нават будуць грахі вашы як барвовасць, – як снег пабялю; калі будуць чырвоныя, як пурпур, – як воўну прыбялю» (Іс. 1:18). Плачучы над разбураным Іерусалімам, прарок Іерамія галосіць: «Князі яе *былі* ў ёй чысцейшыя за снег, бялейшыя за малако...» (Плач 4:7). Сведчанне евангелістаў аб Ператварэнні Хрыста: «І ператварыўся перад імі: і зазззяла аблічча Яго, як сонца, а ўбранне Яго стала белае, як святло» (Мц. 17:2); «Адзенне Яго зрабілася бліскучым, ды такім белым, як снег, як бялільшчык на зямлі не можа выбеліць» (Мк. 9:3); «І калі маліўся, выгляд аблічча ў Яго змяніўся, і вопратка ў Яго зрабілася белая, бліскучая» (Лк. 9:29).

Бліскуча-белае аблічча – у анёлаў і бязгрэшных святых: Анёл Гасподні адваліў камень ад уваходу ў магілу ўваскросшага Ісуса Хрыста: «Выгляд жа яго быў, як маланка, і ўбранне ягонае белае, як снег» (Мц. 28:3); «І, калі яны ўвайшлі ў магілу, убачылі юнака, які сядзеў з правага боку, адзетага ў белыя шаты» (Мк. 16:5). Эпізод з Марыяй Магдалінай ля магілы Хрыста: «І бачыць двух Анёлаў, у белым адзенні сядзяць, адзін у галовах і другі каля ног, дзе ляжала цела Ісуса» (Ін. 20:12).

Цікавая пераклічка адбылася паміж эліністычнай і хрысціянскай сімволікай белага колеру. Хрыстос на Небе ў прывідах апостала Іаана абяцае сваім вернікам: «Хто мае вуха [каб чуць] няхай чуе, што Дух кажа цэрквам: пераможцу дам спажываць патаемную манну, і дам яму белы камень і на камні напісанае новае імя, якое ніхто не ведае, акрамя таго, хто атрымлівае» (Адкр. 2:17). А ў вершы «Успамін» Максім Багдановіч пераказвае старажытнарымскага паэта І ст. да н. э.: «Дзень гэты, – так пісаў Катул, – // Я белым каменем адзначу...» У хрысціянскай традыцыі белае сімвалізуе святасць і чысціню, нават боскую жыццядайную энергію; у антычнай мастацкай герменеўтыцы – шчасце, вялікую ўдачу. Але аднолькава ў абодвух выпадках – крыніцу жыцця, узвышэнне і квітненне.

Першым зборам біблейскіх кніг у Беларусі стаў багата аздоблены ў неавізантыйскім стылі «Дзесятаглаў», створаны ў 1502–1507 гг. Мацеем Дзесятым у Вільні і Супраслі. Разам з «Пяцікніжжам», перапісаным дзякам Фёдарам (1514), «Дзесятаглаў» склаў поўную Біблію, якою карысталася праваслаўная царква ў XVI ст. поруч з друкаванымі выданнямі Ф. Скарыны, В. Цяпінскага, П. Мсціслаўца, І. Фёдарава. Але рукапісная кніга заставалася элітарным творам, хрысціянскія ідэалы і біблейскія сюжэты пранікалі ў масавую свядомасць галоўным чынам праз літургію, царкоўныя чытанні і казанні, праз апокрыфы – блізкія па змесце да Бібліі, але ў фальклярызаванай форме, ананімныя творы па матывах Свяшчэннай гісторыі.

З грэка-візантыйскай мовы перакладалася агульнахрысціянская агіяграфічная літаратура, ствараліся зборнікі жыццій святых і хрысціянскіх асветнікаў (пралогі, мінеі, патэрыкі і інш.). Мэта гэтых твораў – маральна-эстэтычнае выхаванне вернікаў на літаратурных канонах – узорах зямнога жыцця святых, апосталаў, хрысціянскіх асветнікаў («жыцці» Антонія Вялікага, Васілія Новага, Фёдара Студзіта, Аляксея чалавека Божага і інш.). Творы гэтага жанру служылі выхаванню ўзнёслага хрысціянскага характару ў неафітаў.

Цэрквы рыхтавалі сэрцы і душы вернікаў да штодзённага духоўнага подзвігу. Іншая мэта ставілася пры перакладзе на старaславянскую мову патрыстыкі – твораў першых хрысціянскіх багасловаў, філосафаў і прапаведнікаў, вядомых як *айцы царквы,* аўтарытэтных настаўнікаў для хрысціян як ўсходняга (візантыйскага), так і заходняга (рымскага) абраду,– Златавуста, Іаана Дамаскіна, Васілія Вялікага, Яфрэма Сірына. Творы Златавуста выдаваліся зборнікамі «Златавуст», «Златаструй», «Маргарыт».

Узнікненню арыгінальных мясцовых летапісаў садзейнічалі перакладныя візантыйскія хронікі Іаана Малалы (VI ст.) і Георгія Амартола (IX ст.), папулярныя сярод адукаваных людзей на Русі ў XI–XIII стст. Усе яны аднатыпныя паводле структуры: пачынаюцца «ад стварэння сусвету», ва ўступнай частцы апавядаюць пра біблейскую гісторыю і мінуўшчыну хрысціянскіх народаў, далучаных да антычнай і эліністычнай цывілізацыі, канспектыўна і некрытычна апісваюць жыццё суседніх з Візантыяй народаў, у тым ліку ўсходніх славян-русаў, урэшце, больш ці менш паслядоўна апісваюць асноўныя падзеі візантыйскай гісторыі. Па хроніках усходнеславянскія народы ўпершыню пазнаёміліся з антычнай міфалогіяй, літаратурай, дзяржаўным і грамадскім ладам старажытных Грэцыі і Рыма.

У XII–XIII стст. на Русі вельмі папулярнымі былі фларылегіі – літаратурна-філасофскія і маральна-этычныя зборнікі асветніцка-дыдактычнага характару, своеасаблівыя гуманітарныя энцыклапедыі выказванняў, афарызмаў і павучанняў з Бібліі, антычных і раннехрысціянскіх аўтараў, пераважна айцоў царквы. Сярод іх вылучалася кніга «Пчала». Яе арыгінальны варыянт складзены манахам Антоніем (XI ст.) на аснове хрэстаматыі або цытатніка з твораў антычных аўтараў (V ст.) і зборніка твораў раннехрысціянскіх аўтараў, складзенага ў VII ст. Максімам Спавядальнікам.

З грэчаскай мовы (візантыйская рэдакцыя) на стараславянскую «Пчала» перакладзена ў канцы XII – пачатку XIII ст. «Пчала руская» захавалася ў шматлікіх спісах і рэдакцыях да канца XVII ст. і заставалася адкрытай для змяненняў і дапаўненняў у адпаведнасці з яе прызначэннем і светапоглядам складальнікаў. Кампанаваліся такія «энцыклапедыі» ў адпаведнасці з аксіялагічнай іерархіяй хрысціянства: кожны тэматычны раздзел (пра дабрачыннасць, дабро і зло, праўду і крыўду, дружбу і варожасць і інш.) уключаў спачатку вытрымкі з Новага, потым з Старога Запавету Бібліі, кароткія павучанні айцоў царквы, урэшце, маральна-філасофскія

сентэнцыі антычных філосафаў і пісьменнікаў – Гамера, Герадота, Дэмакрыта, Сакрата, Дыягена, Платона, Арыстоцеля, Ксенафонта, Плутарха і інш., народныя прымаўкі і прыказкі [Сперанский 1904:408, 409, 517].

«Пчала» і дыдактычна-асветніцкія зборнікі («Менандр», «Разуменія единострочныя Григорія Богослова», «Поученія философіи», «Сказанія о премудрости философіи», «Священныя Параллели св. Іоанна Богослова», «Цветы дарованій», «Мерило праведное» і інш.), вытрымкі з якіх увайшлі ў «Пчалу», моцна паўплывалі на сацыяльную этыку і мастацкую культуру Сярэднявечча і Рэнесансу, адлюстравалі хрысціянскую практычную эстэтыку, арыентаваную на адзінства дабра, красы і праўды.

Апублікаваная В. Сямёнавым «Древнерусская Пчела по пергаментному списку» (1893) у арыгінале мае такі загаловак: «Книгы бъчелы: Речи и мудрости оть евангелія и оть Апостолы и оть святыхъ мужъ и разумъ внешнихъ философъ». У гэтай кнізе ёсць спасылкі на верагодных аўтараў кожнага афарызма, асобныя раздзелы «Слова аб праўдзе» і «Слова аб красе». Ёсць тут «мудраслоўі» з біблейскіх кніг, апосталаў, айцоў царквы і антычных філосафаў. Вось найбольш яркія прыклады нарматыўнай сярэднявечнай эстэтыкі і этыкі ў жанры дасціпных афарызмаў: «Не место добродетелии, но добродетель место можетъ украсити. Яко же и при гуслехъ не довлеетъ единою струною песнь творити, но и по всех переходить с чиномъ подобнымъ, тако и при душевней добродетели не довлеть нам единъ законъ на спасеніе, но подобаетъ намъ весь законъ соблюдати подробну» (Златавуст); «Мера стяжанію есть потреба телесная, а иже ю преступить, то бесчинье себе обращеть велико. Якоже ризы лагодные красота телу и потреба суть, излишние же под ногама влачими по земли, и нелепы суть, и пакостят облакошемуся на всяко дело, такоже и стяжаіе, мера переходящи телесныя потребы, к добродеянію пакостить...» (Піл); «Всяко чресъ меру пакостно» (Клімент); «В семь житіи, якоже и на пути, не многоценного ищи, но еже нужная путьшествующим» (Сакрат); «Уне есть в худы ризы одеваему радоватися, нежели в драгые с печалью» (Сакрат); «Удобие красоту имееть велику, трудъ же малъ, яко же путь блаженій веeслъ» (Епікцет); «Делатель землю мягчить, а философъ душю. Градомь стены подаваютъ утверженіе, а душам ум ученіем украсимъ» (Філісціён); «Красоты граду мудрость с мужеством, а телуукрашеніе, и душе словомудръ, а вещи добродеяніе, а слову истина...» (Рыгор); «Истина едина есть, а лжи многомыслен-

ны» (Багаслоў); «Всяко ремество, отлучаемо оть правды и от иное благодати, то не ремество есть, но лукавство» (Платон); «Грады падобаетъ украсити идольским украшеніемь и церковнымъ, а души ученіем» (Дэмакрыт). Дасціпнаму філосафу Дыягену прыпісваецца такі адказ свайму нядобразычліўцу: «Се лаемъ от некоего плешива и рече азъ: лаенем не воздаю, но хвалю власы главы твоея, зане испытавше главу твою безумную и отбегоша» [Древнерусская пчела 1893:3–259].

Амаль усе раздзелы «Пчалы» маюць маральна-эстэтычныя фрагменты і сэнсы – прамыя або ў падтэкстах. Тым не менш складальнікі ўключылі ў яе асобнае «Слово о красоте», яно пачынаецца біблейскімі і апостальскімі павучаннямі [Тамсама 49]. Вось найбольш характэрныя сентэнцыі гэтага раздзела: «Велю же вам в одежде смиренеи, и съ стыденіем, и с целомудріем украсити себе, а не стяжаніемь, ни златомъ, ни бисеромь, ни многоцветными ризами» (Апостал); «Да не победить тебя красота похоти, ни уловленъ буди очима своима» (Саламон); «Не похвали мужа красоты его ради: красота человеческая познается възростам седин» (Сірах); «Иже днесь доброрастьныи телом и утолстевъ пищами, и ръдячееяя лицем, и възрастъ имея горд, и устремленіе нестерпимо; утро то сам предлежитъ, или страстью иссох, или болестью. Злато и многоценъной камень, и украшенія ручная злообрану жену обличаютъ, приложенья доброобразны не прикрашаютъ» (Багасловец); «Красоту мни благоуміе» (Яго ж); «А светильнику что добродеяніе: еже светло сияти и просветити весь дом, а не еже кругло есь и добростройно. Не оть созданія бо, но оть нрава красота назнаменуеться» (Златавуст); «Приникни къ зерцалу и смотри лица своего, да аще и красенъ ся явиши, твори противa своей красоте, и не посрами ее злыми делы; аще же злообразен еси, то личное оскуднеіе украси добродеяніем» (Плутарх); «Се, видев юношу красна и много зла творяща, и рече: ризы многоценъныя покрываютъ ефиопа» (Асол); «Егда естьственный образъ украшавши нравом добрым, то сугуба благодать из него воссияетъ» (Менандр); «Благородным достоить красоту на лици носити, целомудрия же в душе имети, и мужество душевное и телесное, и веселіе на речи» (Дыамасцен, верагодна, Дэмасфен). Сярод іншых афарызмаў «Пчалы» ёсць такі: «Хто прыгожы і дурны, той падобны на падушку, пакрытую шоўкам, а набітую саломай» [Древнерусская пчела 1893:3–259].

Тыпалагічна да сярэднявечнай літаратуры адносіцца таксама зборнік «Цветы дарования», хоць ён пашырыўся ў Беларусі

ў XVI–XVII стст. У раздзеле «Пра мір і любоў» прыводзіцца афарызм з біблейскай кнігі Сіраха: «В троем украсихся вещахъ: красно есть пред Богом и человекы единоуміе братіа, и дружба ближних, и жена и муж оба собе смотряща». Гэта – пра калакагатыю, адзінства дабра і красы ў зямным жыцці. Нейкаму мудрацу Тулію прыпісваецца сентэнцыя пра перавагу нябеснай красы над зямной: «Бе человекъ взошелъ на небо и уведев благодать и образъ Божій, светъ солнца, луны и звездъ и прочая красоты небесныя, и оттуда бъ возвратился на землю, ни во что бы ему уже показалися все другіе красоты, еже бы онъ не имелъ человека оныя истолковати» [Изборник 1969:120–121].

Вельмі папулярнай да пачатку XVIII ст. была яшчэ адна сярэднявечная «энцыклапедыя», амаль паэма ў прозе, – «Диоптра, або Зерцало и выражене живота на сем свете». Паводле сведчання Вацлава Ластоўскага, у яго быў рукапісны экземпляр гэтага твора з прыпіскай: «Сію книгу написал Филипп философ во граде Смоленске 6603 (1095)». Да нас дайшлі яе беларускія кніжныя выданні ў Вевю (1612, 1642), Вільні (1642), Куцейне (1667), Магілёве (1698).

Кніга складаецца з трох частак, або «люстэркаў». У першай частцы чытачу абяцаецца ўбачыць, «яко мир весь во зле лежеить и всяческая в нем сущая суета суетствій»; у другой паказваюцца «злонравія и хитрованія прелеснаго мира сего»; нарэшце, у трэцяй гутарка ідзе пра тое, якім чынам можам пераадолець марнасць гэтага свету, каб далучыцца да вечнай красы з Хрыстом у свеце духоўным. Нябесная айчына малюецца спрадвечна прыгожым і дасканалым ідэалам. Аўтар карыстаецца красамоўніцкім прыёмам – супастаўленнем зямных памкненняў антычнага грамадства з хрысціянскім духоўным парывам да неба: калі славуты ў гэтым свеце Уліс (Адысей) – старадаўні вобраз мудрага чалавека, які так моцна палюбіў сваю айчыну Ітаку («худое и нищее зело гнездо морское»), што чакае, калі не ўдасца вярнуцца туды, то хоць «издалека дымъ увидити»; тым больш не знойдзецца чалавека такога жорсткага сэрца, які б глядзеў на высь нябесную і не імкнуўся б да гэтай прыгожай айчыны духоўнай.

Кніга мае падзагаловак: «Диоптра, сиречь Зерцало. От многихъ Святых Божественныхъ писаній и Отеческих догматъ составленна. На словенский языкъ вечной памяти годнымъ отцемъ Виталіемь Ігуменомь въ Дубне преложона и написана». Аўтар прадмовы сродкамі ўзнёслага красамоўніцкага мастацтва апавядае пра

нябесны Рай – Новы Іерусалім, апісаны ў двух заключных раздзелах Апакаліпсіса: «І ўгледзеў я новае неба і новую зямлю, бо ранейшае неба і ранейшая зямля мінулі, і мора ўжо няма» [Адкр. 21:1]. Прадмова і асноўны тэкст – гэта маральна-эстэтычны кодэкс хрысціянства, пластычна выяўлены ў сярэднявечным мастацтве. Захаваліся рэдкія экземпляры «Дыоптры». Варта тут прывесці некалькі яе фрагментаў пра красу зямную і нябесную.

Спачатку – з прадмовы: «Земля не есть Отечество наше, странницы есмы на земли сей, граждане на небеси. Тело убо земленно есть, но человекъ не есть тело: человекъ есть душа в теле, ум есть небесный и божественный». Цела вяртаецца «ў прах», а разумная душа – у сваю нябесную вышыню, адкуль прыйшла. «Несть томо зимы, ни лета, но вечная весна есть. Тамо выну растуть цветы, и вся тамо прекрасна и любезна суть. О сладчайшее и желательнейшее отечество небесное! Ту седятъ Апостоли Преславні тамо победній песни поють Мученици, венчаються девственници, седятъ преславленіі Учітеліе, радуються. Исповедници, царствують Прароци и Патриархи <...> Тамо утвержденный миръ. Сядуть людіе мои во красоте мира, и вселенныхъ упованія. Тамо всякій род пищи <...> Тамо превеликая свобода. Горній Іерусалимь свободъ есть, иже есть мати всемь намъ. Тамо множество злата есть: Градъ от злата чиста. Тамо преславній обители <...>. Тамо одры украшенный и мяккиі <...> Тамо непрестанное пеніе и радость: гласъ радости и спасеніа в селехъ праведныхъ. Тамо не есть зла ни беды. Не прійдеть тебе зло, и рана не приближится телеси твоему. Тамо ничтоже смердящее, но вся чиста: не имать во градъ онъ ничтоже сквернаго внійти. Тамо ничтоже можеть согрешати: путь чисть и путь свять наречеться <...>. О преблаженное Отечество! Лучшій есть день един во дворехъ твоихъ паче тысящь».

Гэта – песня аб райскім жыцці з Богам, песня не спетая, а намаляваная пластычнымі вобразамі-сімваламі. Асноўная частка кнігі пачынаецца з філасофска-эстэтычнай сентэнцыі і заклiку: «Да не прельщаеть тя миръ, ниже отечество ихъ, суетная его являемая красота .<...> Ибо елика суть в мире, или есть мимошедшее, или настоящее, или будущее: яже есть мимошедшее, уже несть; яже есть грядущее, несть известно; настоящее же непостоянно есть и привременно». А пятнаццаты раздзел кнігі «О суетности красоты телесной» варта тут прывесці ў скарочаным выглядзе: «Суетна есть красота, рече мудрецъ. Зело осуятишася сій, иже величають красоту телесную. Да не возносить тя красота твоя, ниже зри сень лица

твоего, аще не хощеши впасти в смерть и погубить животь, яко вторый Наркисъ [Нарцые], иже зря красоту свою, внезапу умретъ .<...> На сіе тварем дана красота, да духъ возносять к Богу.<...> Дети презельне чудящеся книжному позлащешю, или красному написанію, непостизають ученія книги тоя. Ты же небуди детище, но человекъ, и не чудися красоте твари, но внимай писаному на ней, да возлюбили таковыя красоты Творца и зиждителя <...>

Аще себе любиши красоты ради, молю тя, от тела ли красота, или от души происходить. Разлучи душу от тела, и красота обратится въ нелепоту. Душа живить красоту телесную. Аще тебе мнитися быти красно, множае наипаче должен еси любите душу, иже есть вина красоты тоя. Аще пребываніе в теле душевное вина есть толйкіа красоты, коль красна има быти душа. Не пребуди в коре внешней, но внимай корени, се же реку Богу, всякое красоты творцу. Не уповай на красоту, яже малое ради некоея немощи исчезаетъ. Скоро текуть дніе, преходить юность, и ты преходиши ко смерти или ко старости. И что, молю будетъ оть оной красоты телесной? Красота паче огня опаляеть: ибо сей поблизу, она же издалече пакостить. Помысли, коликая нелепота сокровенная крыется под симъ образомъ написаннымъ, да не внезапу на первое возреніе приткнешися, но вскоре поминай ее суету. И тогда Богу чистымъ сердцемъ и простымъ, и с всякоея суеты отлученым поработаеши. Потщися прежде всего душу свою украсити красотою вечною. Зане прочая суетна есть, тленна привременна и преходяща...»

Другое «Зерцало» прысвечана галоўным чынам этычным праблемам (раздзелы «О нравех мира», «О лестях и сетях мира», «О неправде мира», «О ложных обещании мира» і інш.). Тут ёсць сілабічныя вершы невядомага папярэдніка Сімяона Полацкага:

Другь человекомъ злонравным никогда же бывает,
Но с друга в житій благими пребывает.
От них же ползу можеши прияти
И в небеснымъ Отечестве вечне ликовати.

Урэшце, трэцяя частка «Дыоптры» прысвечана тэалагічнай аксіялогіі, пачынаецца агульнай пасылкай: «Без Бога всяка радость печална, всяко веселіе есть суетно, всяко изобилство вещное убожество и нищета есть <...> Ничто же есть во жизни сей сладко, еже не исполнися горести. Ничто же есть многоценно, добро или красно, еже бы человека возмоглъ ублажити, им от всякого зла свободити, точію единъ Богь, едино и веліе благо. Не имеяй Бога, нищ есть».

«Дыоптра», або «Люстэрка», – сінкрэтычны твор, паводле зместу – красамоўнае абгрунтаванне хрысціянскай этыкі, эстэтыкі і аксіялогіі. У ім ёсць кантрастнае супастаўленне каштоўнасцей нябесных і зямных, ідэалу і рэальнасці, сутнасці і экзістэнцыі. Сярэднім звяном паміж гэтымі полюсамі былі апокрыфы (ад грэч. apokryphos – таемны, запаветны) – творы на евангельскія сюжэты і апакрыфічныя аповесці, перакладныя фалькларызаваныя біблейскія гісторыі. Беларускія апрацоўкі і вольныя пераклады гэтых твораў дайшлі да нас у рукапісных зборніках XV ст. Сярод іх – беларуская рэдакцыя «Аповесці пра трох каралёў», напісаная нямецкім манахам Іаганам з Гільдэсгайма ў другой палове XIV ст. На думку У. М.Ператца, гэта адзін з нямногіх «помнікаў старой беларускай мовы», цалкам напісаны народнай гаворкай і дзелавым стылем, вольным ад царкоўнаславянскага ўплыву [Конан 2006:36, 39, 41–42)].

У адрозненне ад белага колеру, які сімвалізуе святасць, нябесны ідэал, чырвоны колер у Бібліі, асабліва ў новазапаветных кнігах, мае неадназначны, амбівалентны сэнс. Як правіла, ён сімвалізуе царства зямное, ваенную магутнасць, Святая Святых у старадаўняй царкве. Ужо ў Кнізе Быцця чырвоны колер – сімвал старшынства, улады, першародства. Паводле стараяўрэйскіх звычаяў, калі ўпершыню гаспадыня дома нараджала блізнят-сыноў, бабка-павітуха павязвала на руку чырвоную нітку таму, хто першы выйшаў з матчынага ўлоння (Быц. 25:25; 38:28). Вавілонскі цар Валтасар абяцае апрануць у баграніцу (пурпуровае адзенне), г. зн. прызначыць трэцім уладаром у царстве таго, хто згадае вогненны тайнапіс на сцяне, які ўзнік у час бяседы (Дан. 5:1–7). Барвова-чырвоны колер, паводле Бібліі, ёсць адначасова сімвал граху. Кантрастная гармонія белага і чырвонага колераў у народнай культуры і хрысціянскай абраднасці сімвалізуе ўваскрэсенне, адраджэнне народа для новага жыцця.

5.3. Эстэтыка народнай культуры

У гістарычнай рэтраспекцыі першай формай духоўнай творчасці беларусаў, іншых народаў хрысціянскай цывілізацыі была народная культура ў сінкрэтычным адзінстве яе абрадавых, пазнавальных і эстэтычных функцый. Шматгранная і высокамастацкая спадчына народнай творчасці, запісаная і даследаваная ў XIX – пачатку XX ст., – здабытак шматвяковай традыцыі, калектыўнага адбору і эстэтычнага напаўнення архаічных архетыпаў-вобразаў, маты-

ваў і сюжэтаў міфалагічнага і рэлігійнага паходжання. Аналіз археалагічных, этнаграфічных і літаратурных крыніц Сярэднявечча і Рэнесансу дазваляе вылучыць тыя міфалагічныя сюжэты і матывы, фрагменты фальклору як мастацкай творчасці, якія ўзніклі ў дахрысціянскі і хрысціянскі перыяды славяна-балцкага рэгіёна, у гістарычнай прасторы якога адбываўся этнагенез беларускага народа. Дзве крыніцы жывілі гэты працэс на ўсіх гістарычных этапах развіцця народнай творчасці: рэгіянальная і сусветная міфалогія, з аднаго боку, хрысціянская філасофія, тэалогія, этыка і эстэтыка – з другога. Міфалогія паслужыла крыніцай сюжэтаў, вобразаў, матываў, мастацкіх тропаў у фальклоры, а хрысціянская духоўнасць паўплывала на развіццё маральных імператываў народнага светапогляду, крытэрыяў этычнай і эстэтычнай ацэнкі грамадскага быцця і культуры.

У перыяды позняга Сярэднявечча (XIII–XV стст.) адбывалася дыферэнцыяцыя народнай культуры, вылучыліся яе асноўныя віды: міфалогія, абрады, фальклор, дэкаратыўна-арнаментальнае і ўжытковае мастацтва. Узаемасувязі паміж імі засталіся ад пачатку станаўлення да моманту іх вывучэння і фіксацыі ў XIX–XX стст. Абрады заўсёды абапіраліся на старадаўнія архетыпы – міфы і міфалагемы. Аўтэнтычныя абрады – гэта тэатралізацыя міфалогіі і фальклору, іх вар'іраванне, разгортванне міфалагічных і фальклорных сюжэтаў у прасторы. У сваю чаргу фальклор выкарыстаў міфалагічныя і абрадавыя сюжэты, вобразы і матывы, але па-мастацку пераўтварыў іх, надаў ім сэнс мастацкай каштоўнасці. Большасць жанраў фальклору прымеркаваная да пэўных абрадаў – каляндарных, сямейных, рэлігійных. Гэтыя ж абрады выконваюць функцыю своеасаблівых «генератараў» фальклору – народных песень, прыпевак, частушак, казак, прыказак, легенд, прымавак, народнага тэатра, харэаграфіі.

Марфалогія народнай творчасці – асобная этналагічная праблема. Наша задача – вылучыць тыя вытокі, фрагменты, сюжэты і матывы народнай творчасці, якія з пэўнай верагоднасцю можна лакалізаваць эпохай Сярэднявечча. Бо фальклор, іншыя віды народнай мастацкай культуры, зафіксаваныя ў свой класічны перыяд (XIX – пачатак XX ст.), ёсць вынік шматвяковай эвалюцыі і мастацкай селекцыі. У прынцыпе толькі час і месца запісу альбо апісання гэтых пластоў культуры ёсць бясспрэчны навуковы факт. А гэта азначае, што зафіксаваны фонд культуры належыць таму часу і месцу, калі і дзе ён апісваўся. Іншая справа – вытокі і архетыпы –

тыя зыходныя сюжэты і вобразы, якія ў пэўнай ступені агульныя для хрысціянскай, часткова антычнай і іншых цывілізацый, аднак самабытныя на ўзроўні мастацкай рэалізацыі ў пэўным часе, рэгіёне і пэўным народам.

Летапісы былі нашай першай напісанай гісторыяй. Міф і рэальная гісторыя ў летапісах жывуць разам і непадзельна, пацвярджаючы парадаксальную думку М. Бярдзяева: «Гісторыя не ёсць аб'ектыўная эмпірычная дадзенасць, гісторыя ёсць міф» [Бердяев 1969:29]. Самы ранні помнік летапісання зводнага характару – «Аповесць мінулых гадоў» у рэдакцыі Нестара, XII ст., якая ў скарочаным выглядзе і асобнымі фрагментамі ўвайшла ў Беларуска-Літоўскі летапіс 1446 г. Летапісец «упісаў» славянскія плямёны ў сусветную гісторыю, выкарыстаў біблейскі міф пра рассяленне народаў пасля патопу (Быц. 10–11) і дапоўніў яго візантыйскай «Хронікай» Георгія Амартолы. Дарэчы, ён не забыўся і на зямлю нашых продкаў: апісваючы «пределы Иафетовы» называе рэкі Дунай, Днестр, Днепр, Дзясну, Прыпяць і Дзвіну. Тут рассяліліся славяне, продкі «семинадесят языков», на якія Бог падзяліў будаўнікоў Вавілонскай вежы. «...а друзии сѣдоша межю Припетью и Двиною и нарекошаса Дреговичи. [инии сѣдоша на Двинѣ и нарекошаса Полочане] рѣчьки ради ꙗже втечеть въ Двину. именемъ Полота» [ПСРЛ 1:6]. Распавядаючы прыгожую легенду пра заснавальнікаў Кіева (Кія, Шчэка, Харыва і сястру іх Лебедзь), летапісец зазначыў: «И по сихъ братьи держати почаша родъ ихъ кнаженьє в Полахъ [а] в Деревлахъ своє. а Дреговичи своє. а Словѣни своє в Новѣгородѣ а другоє на Полотѣ иже Полочане ѿ нихъже. Кривичи же сѣдать на верхъ Волги а на верхъ Двины и на верхъ Днѣпра ихже градъ єсть Смоленскъ туда бо сѣдать Кривичи» [ПСРЛ 1:10].

Усё гэта – гістарычныя рэаліі, апісаныя летапісцамі паводле вусных паданняў і пісьмовых крыніц. Міфалагічны пласт яго твору пачынаецца там, дзе адбываецца накладванне свайго часу (этнагенез усходнеславянскіх народаў і станаўленне іх дзяржаўнасці) на біблейскую легенду пра засяленне зямлі нашчадкамі Ноя. Перад намі характэрная для міфалогіі кантамінацыя гістарычных эпох і разгортванне іх у адной плоскасці. Аўтар летапіснай аповесці канструіруе сусветны пачатак гісторыі па ўзоры патрыярхальных удзельных княстваў сваёй славяншчыны: «Сим[ъже] и Хамъ, и Афетъ раздѣливше землю жребьи метавше, не преступати никомуже, въ жребии братень, [и] живахо кождо въ своєи части» [ПСРЛ 1:4–5]. Як

і ўсялякі іншы міфалагічны сюжэт, гэтае апавяданне адлюстроўвае гістарычную рэальнасць – наяўнасць, умоўна кажучы, семітаў, хамітаў, яфетычных народаў. Летапісец апісвае падзеі не навуковымі сродкамі, а па аналогіі з біблейскімі архетыпамі – як размежаванне на ўдзелы «ўсёй зямлі» трыма сынамі біблейскага Ноя.

Напярэдадні хрышчэння Русі кіеўскі князь Уладзімір паспрабаваў стварыць пантэон язычніцкіх багоў-ідалаў. Пад 980 г. запісаў летапісец: «И нача кнѧжити Володимеръ въ Києвѣ єдинъ, и постави кумиры на холму, внѣ двора теремнаго. Перуна древѧна, а главу єго сребрену, а оусъ златъ, и Хърса Дажьба҃, и Стриба҃, и Симарьгла, и Мокошь [и] жрѧху имъ наричюще ꙗ б[ог]ы, [и] привожаху сн҃ы своꙗ и дъщери, и жрѧху бѣсомъ» [ПСРЛ 1: 79]. Хорс – бог сонца іранацюркскага паходжання, Дажджбог – славянскі бог сонца і жыватворнага святла, Стрыбог – гаспадар вятроў, Сімаргл – крылаты сабака, сімвал насення і ахоўнік парасткаў, верагодна, семантычна звязаны з іранскім Сімургам – прарочай арлападобнай птушкай, урэшце, Макош – багіня, жаночы адпаведнік славянскага Юпіцера-грамавержца Перуна, паводле адной версіі – ахоўніца зямлі і ўрадлівасці, паводле другой версіі – папрадуха, якая вызначала лёс людзей і багоў, славянскае ўпадабненне антычным мойрам.

Другой у храналагічным парадку крыніцай славяна-беларускай міфалогіі з'яўляецца гераічная паэма «Слова пра паход Ігаравы», напісаная ў 1185–1186 гг. Паводле меркаванняў некаторых даследчыкаў, аўтарам «Слова...» мог быць выдатны паэт і красамоўца Кірыла Тураўскі. Яшчэ ў 1928 г. беларускі літаратуразнаўца В. Мачульскі на падставе аналізу гістарычных і палітычных рэалій паэмы, супастаўлення іх з паэтыкай беларускага фальклору прыйшоў да высновы пра беларуска-палескае паходжанне гэтага твору [Мачульскі 1929:96–115]. Ва ўступе да паэмы яе аўтар называе легендарнага гусляра і паэта Баяна «Вялесавым унукам». Гэты вобраз дае падставу думаць, што Вялес (Валос) шанаваўся не толькі як апякун пастухоў, альбо паводле «Аповесці мінулых гадоў» «скотий бог», але і ў якасці пачынальніка музыкі і паэзіі, апекуна музыкаў і паэтаў. Адным словам – славянскі Апалон і Арфей, якія ўшаноўваліся ў антычнай Грэцыі як боскія пастухі, заснавальнікі паэзіі і музыкі.

Паэма «Слова пра паход Ігаравы» дазваляе ўдакладніць міфалагічныя функцыі іншых язычніцкіх багоў нашых продкаў. У эпізодах пра пачатак міжусобіц паміж унукамі кіеўскага князя Яраслава Мудрага, калі Алег Святаславіч, дзед героя паэмы Ігара,

наводзіў на Русь полаўцаў, каб вярнуць сабе чарнігаўскі ўдзел, аўтар зазначыў, што тады «погыбашеть жизнь Даждь-Божа внука», бо «въ княжихъ крамолахъ вѣци человѣкомь скратишась».

Зрэшты, функцыі нашых язычніцкіх багоў недастаткова дыферэнцыраваныя, міфалогія і язычніцкая тэалогія не паспелі афарміцца ў закончаную сістэму, якой была антычная міфалогія. Прычына тут відавочная: старажытнагрэчаская міфалогія была рэлігійнай асновай антычнай цывілізацыі, у той час як усходнеславянская цывілізацыя фарміравалася ўжо пасля прыняцця хрысціянства ў якасці дзяржаўнай рэлігіі.

Такім чынам, «Дажджбожавымі ўнукамі» аўтар «Слова...» называў русічаў, а больш дакладна, усходнеславянскія народы. Як вядома, русь, паводле «Аповесці мінулых гадоў», – гэта варажскае племя, пакліканае славянамі ў якасці наёмных князёў і дружыны. А хто ж такая «Дзева», якая ў «Слове...» увасабляла «крыўду ў сілах Дажджбожавага ўнука» і ўзышла на зямлю Траянаву? Што меў на ўвазе аўтар твора, кажучы пра «землю Трояню», а яшчэ раней прыгадваючы «тропу Трояню» і вякі Траянавы («Были вѣчи Трояни, минула лѣта Ярославля…»)? Паводле меркаванняў каментатараў (Д. Ліхачоў, В. Чамярыцкі), «вякі Траянавы», верагодна, язычніцкая эпоха, нейкім чынам звязаная з рымскім цэсарам Траянам. Міфалагему Дзевы, якая «ўспляснула лебядзінымі крыламі», прадвяшчаючы бяду, даследчыкі, здаецца, не тлумачылі. На нашу думку, гэты смелы, заснаваны на міфалагеме мастацкі вобраз становіцца зразумелым па аналогіі з іншымі метафарычнымі вобразамі паэмы, дзе прыгадваецца міфалагічны персанаж Дзіў (дивъ) – таксама прадвеснік і спадарожнік бяды. Дзіў у славянскай міфалогіі – дэманічны персанаж, які згадваецца ў словах-павучаннях супраць язычніцтва ў форме жаночага роду – дзіва. Аналагічная жаночая міфалагема ёсць у заходніх славян (чэшская *dziva žena*, польская *dziwo żona*, сербалужыцкая *dziwia žona*). Этымалогія гэтага імя сягае, з аднаго боку, да славянскага *дзіва* (у сэнсе цуда), з іншага боку – славянскага і балцкага слова *дзікі* ў значэнні *божы* (украінскае *дзівий*, стараславянскае *дивии*, балгарскае *див*, польскае *dziwy*).

У «Слове пра паход Ігаравы» ёсць яшчэ адна паэтычная метафара, дзе выкарыстана імя бога з нашага язычніцкага пантэону: «Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрыя плъкы Игоревы». Стрыбог, такім чынам, бог вятроў, славянскі Эол.

Полацкі князь Усяслаў Брачыславіч (1044–1101 гг.) – адзіны герой «Аповесці мінулых гадоў», пра якога летапісец упэўнена

заявіў, што ён нарадзіўся чарадзейным чынам. Пад 1044 г. ён запісаў: «У той жа год памёр Брачыслаў Ізяславіч, унук Уладзіміра, бацька Усяслава, і сеў на стале яго (у Полацку) сын яго Усяслаў, якога маці нарадзіла з дапамогай чарадзейства валхвоў». Як адзнаку гэтага цуда ён усё жыццё меў на галаве «язвено», як можна думаць, радзімую пляму. Народныя паданні захавалі яго мянушку – Чарадзей. Міф пра чарадзейства Усяслава набыў від паэтычнага, метафарычнага малюнка ў «Слове...» – ён «в ночь влъкомъ рыскаше; изъ Кыева дорискаше до куръ Тмуторокане» і варажыў «на седьмомъ веце Трояни».

Гэты першы ў айчыннай літаратуры вобраз метамарфозы – пярэваратня-ваўка ды імгненнага пералёту вялізных прастораў – пазней шырока выкарыстоўваўся ў беларускіх чарадзейных казках і легендах. Паэтычны вобраз «на седьмомъ веце Трояни» дазваляе прапанаваць гіпатэтычнае тлумачэнне вобраза Траяна, а не простую адсылку яго да язычніцкай эпохі, якая ўзнікла, мабыць, па асацыяцыі з рымскім імператарам Траянам. У даведніках па міфалогіі ёсць згадка пра язычніцкага бога Траяна, вядомага паўднёваславянскай і, магчыма, архаічнай усходнеславянскай традыцыі. У балцкай міфалогіі яму адпавядаў Трыглаў, тры галавы якога сімвалізавалі ўладу над трыма царствамі – небам, зямлёй і падземным царствам.

Такім чынам, да прыняцця хрысціянства на Русі народная міфалогія, плён мастацкай фантазіі, увасабленне добрых і злых сіл прыроды, абагаўленне творчых патэнцый чалавека, былі дзяржаўнай рэлігіяй на Русі. Кіеўскі князь Уладзімір Святаславіч паспрабаваў стварыць пантэон язычніцкіх «куміраў» ля сваёй рэзідэнцыі («на ўзгорку за церамам») па ўзору антычных уладароў і рымскіх імператараў. Па прыкладу папярэднікаў ён, верагодна, уключаў у афіцыйны пантэон вярхоўных «ідалаў» занятых земляў. Гэтым звычаем можна патлумачыць наяўнасць у пантэоне князя Уладзіміра язычніцкіх багоў цюркска-іранскага паходжання (Хорс, Сімарг, Дзіў), якія, верагодна, перайшлі на Русь ад печанегаў, сарматаў і крымскай Тмутаракані.

Гістарычная асоба полацкага князя Усяслава Брачыславіча, які атрымаў мянушку Чарадзей за сваю «вещую душу», здольнага пераўвасабляцца ў ваўкалака і чараваць, ёсць у пэўным сэнсе архетып сярэднявечнай Беларусі. Будаўнік трэцяга на Русі Полацкага Сафійскага сабора (пасля Кіева і Ноўгарада), ён не пераставаў жыць у традыцыі народнай культуры, якая не толькі суіснавала з хрыс-

цыянствам, але і аказалася здольнай да кантамінацыі і нават да сінтэзу з хрысціянскай цывілізацыяй. Новы хрысціянскі каляндар са сваімі святкамі ўдала налажыўся на традыцыйныя народныя абрады. Напрыклад, Вялес стаў папулярным у народзе хрысціянскім Аўласам, а Купала ў выніку супадзення купальскіх абрадаў з Днём Іаана Хрысціцеля стаў Янам Купалам. Былыя язычніцкія бажышчы, страціўшы свае ранейшыя рэлігійныя функцыі, набылі сэнс архетыпаў – вобразных сімвалаў мастацкай творчасці. Гэта засведчыла славутая паэма «Слова пра паход Ігаравы». Традыцыйныя народныя абрады не толькі не забыліся, але пад духоўным уплывам хрысціянскай цывілізацыі прыдбалі новыя імпульсы для свайго развіцця. Адбывалася фальклярызацыя афіцыйнай культуры, у тым ліку Бібліі – нарматыўнай «бібліятэкі» сярэднявечнай літаратуры, афіцыйнага мастацтва, крыніцы маральных імператываў і прававых норм. Гэта адбывалася адносна лёгка, бо асобныя біблейскія кнігі Старога Запавету паводле структуры аднатыпныя з міфалогіяй. Узнікла народная, паводле афіцыйнага наймення, «нізавая» міфалогія, яна сведчыла пра жывыя працэсы фальклорatворчасці.

У народнай творчасці міфічныя сюжэты і персанажы фальклярызаваліся, перапрацоўваліся творча-мастацкай фантазіяй, адбывалася іх дыстанцыраванне адносна былых афіцыйных рэлігійных вераванняў, а нярэдка яшчэ травестацыя язычніцкіх багоў і хрысціянскіх святых. Вынікам такой арыентацыі народнай абрадавай культуры і вобразнага светаўспрымання была дэархаізацыя міфалогіі, разбурэнне яе кананічных архетыпаў і замена іх паэтычнымі інтэрпрэтацыямі. У такім сваім абліччы народная міфалогія наблізілася да народнага мастацтва, утварыла як бы мост паміж двума тыпамі культуры – міфалогіяй і фальклорам. Гэта яе, народную міфалогію, мелі на ўвазе даследчыкі (А. Афанасьеў, І. Барычэўскі, Е. Анічкаў, П. Шпілеўскі), калі пісалі пра старадаўнія вераванні і абрады як народна-паэтычнае ўяўленне прыроды.

Нельга ахапіць і прывесці да нейкага адзінства разнастайнасць крыніц па народнай міфалогіі. Гэта і летапісы, павучанні царкоўных дзеячаў і «словы» сярэднявечных пісьменнікаў, урадавыя ўказы супраць «паганскіх ігрышчаў», этнаграфічныя даследаванні, фальклор у разнастайнасці яго родаў і жанраў, народнае арнаментальнае і прыкладное мастацтва, прафесійная паэзія і літаратурныя стылізацыі. Методыка выдзялення сярэднявечных сюжэтаў і вобразаў, матываў з тэкстаў народнай культуры Новага часу амаль

не даследавалася. Плённае выкарыстанне гэтых крыніц будзе магчымым толькі пры захаванні ўмоў даследавання такога роду, і, прынамсі, трох найважнейшых: элімінацыі суб'ектыўна-ідэалагічнай перадузятасці «інфарматараў», напрыклад варожасць раннехрысціянскіх ідэолагаў да ўсялякага «паганства», ці, наадварот, яго апалагетыка прадстаўнікамі рамантычнай этнаграфіі і мастацкай літаратуры, скажэнні вульгарна-атэістычнай схаластыкі; папраўка на варыянтнасць міфічных сюжэтаў, персанажаў і матываў, іх сэнсавую неадназначнасць і амбівалентнасць; урэшце, разуменне таго, што народная міфалогія ёсць мост паміж афіцыйнымі рэлігійнымі вераваннямі і фальклорам як закончанай эстэтычнай сістэмай, дзе міфалагемы выкарыстоўваюцца ў якасці мастацкіх сродкаў, метафар і сімвалаў.

Аналіз гістарычных крыніц дазваляе казаць пра наяўнасць у эпоху беларускага Сярэднявечча народных абрадаў, звычаяў, легенд, архаічных жанраў каляндарна-абрадавых і сямейна-абрадавых песень, замоў, элементаў народнага тэатра ў «відовішчах» карнавальна-абрадавага паходжання. Усе яны былі гіпатэтычным элементам народнай творчасці, а не тымі эстэтычна дасканалымі творамі, якія запісваліся фалькларыстамі ў XIX–XX стст. Фальклорная спадчына тварылася шляхам шматвяковага адбору лепшых узораў і шматграннага этнічнага і рэгіянальнага вар'іравання зыходных сюжэтаў, вобразаў і матываў.

Першапачатковы сінкрэтызм дахрысціянскай культуры – адзінства ў ёй сакральнага, карыснага, добрага і прыгожага – у эпоху Сярэднявечча дыферэнцыраваўся, самастойную каштоўнасць набывала эстэтыка. Дабром называлі тыя якасці быцця і культуры, якія дапамагалі чалавеку арыентавацца ў сусвеце і сваёй жыццёвай прасторы і стваралі ўмовы для захавання жыцця. Як зло ўспрымаліся з'явы адваротныя, якія перашкаджалі захаванню жыцця і арыентацыі ў быцці. Ва ўмовах цэласнага, пераважна пачуццёва-вобразнага мыслення, дабро ацэньвалася паняццем, адэкватным прыгожаму, а зло – агіднаму і нізкаму. У гэтым кантэксце агульным дабром і прыгажосцю было нябеснае святло – крыніца жыцця на зямлі. Словы «свет» (у сэнсе святло) і «свят» (святы, сакральны) этымалагічна тоесныя. На думку А. Афанасьева, паняцце «краса» ў архаічнай свядомасці тоеснае святлу, сонечнаму бляску [Афанасьев 1865:220–221]. Бляск і яркія насычаныя фарбы – першасныя выявы прыгажосці свету – у народнай творчасці сімвалізуюць дабро і прыгажосць.

З паняццем святла як красы ў архаічнай і позняй (XIX–XX стст.) народнай творчасці звязана ўяўленне пра белы колер як прыкмету святасці і красы. Адсюль – сакралізацыя крыніцы святла, белізны – сонца, зорак, месяца, агню, іх сімвалаў – дарагіх камянёў і металаў. З даўніх часоў агонь уяўляецца як сын і пасланец сонца. Эстэтызацыя і сакралізацыя гэтых нябесных дароў захавалася ў развітых жанрах фальклору – песнях, чарадзейных казках, загадках.

Вясновы месяц, калі пад жыватворным цяплом і светам сонца адраджаецца зямля, ажываюць расліны, у беларусаў названы «красавіком». Архаічныя жанры фальклору – замовы, заклінанні, гуканні вясны, калядныя, купальскія і велікодныя абрадавыя песні сакралізавалі белы, чырвоны, блакітны (часта тоесны сіняму) і зялёны колеры. Белы колер – астральны сімвал, крыніца жыцця, Божы дар, сакральны колер. У айчыннай міфалогіі вобраз дабра ўвасабляў Белабог, а зла – Чорнабог. Праўда, пазней чорны колер набыў дваякі, амбівалентны сэнс: сімвалізаваў нараджальную і паглынальную сілу зямлі і вады, хтанічных істот. Сакральны чырвоны колер таксама набыў амбівалентны сэнс: сімвалізаваў зямное жыццё (колер крыві), нябесны агонь і адначасова дэманічныя сілы д’ябла. Гэты палярны сэнс чырвані выявіўся ў каляндарных абрадах: велікодных (сімвал уваскрэсення), калядных (калядная зорка – сімвал нараджэння ад зямной жанчыны Бога Сына), купальскіх (купальскія агні і папараць-кветка – сімвал багацця і адначасова бяды ад нячыстай сілы).

У архаічных жанрах фальклору, тых жа замовах, пазней у чарадзейных казках, узнікла міфалагема маральна-эстэтычнага сэнсу – вобраз Жывой Вады. Тут, як і ў выпадках з эстэтычнай сімволікай колераў, народныя ўяўленні кантамінаваліся з біблейска-хрысціянскай эстэтыкай. Паводле структуры і зместу народная мастацкая культура поруч з дамінантнай для Сярэднявечча культурай царкоўнай адносіцца да спрадвечнай духоўнай традыцыі. Яна ў нечым нагадвае царкоўны абрад, грунтуецца на сінкрэтызме эстэтычных і утылітарных каштоўнасцей, на адзінстве міфа і эмпірычнага факта, слова і музыкі, музыкі і харэаграфіі, рамяства і мастацтва, на спалучэнні творчага самавыяўлення з навучаннем і выхаваннем. Традыцыі фальклору і, шырэй, народнага мастацтва, падобна царкоўнаму абраду, склаліся ў кантэксце сярэднявечнай культуры. У наступныя эпохі яна неадназначна і супярэчліва развівалася, нязменна захоўваючы свае архетыпы і кананічную паэтыку: не толькі шліфавалася, удасканальвалася як мастацтва, але часткова страчвала свае ранейшыя набыткі.

6. Фарміраванне ідэалагічнай традыцыі

Ідэалагічная традыцыя Вялікага княства Літоўскага фарміравалася на некалькіх узаемадапаўняльных прасторавых падставах. Сярод іх тая прававая і палітычная спадчына, якую пакінула Русь, была першапачатковай. Разглядаючы вынікі развіцця палітычнай культуры, што сфарміравалася ва ўмовах развіцця Старажытнай Русі (у склад якой уваходзілі тры буйныя кангламераты: Кіеўская Русь, Русь Наўгародская і Полацкая Русь), можна адзначыць, што ў адрозненне ад шматлікіх сучасных яму заходнееўрапейскіх дзяржаў на прасторы гэтага рэгіёна ўжо з моманту набыцця Руссю пісьменнасці (прыкладна пачатак XI ст.) магчыма казаць аб станаўленні тэндэнцый да адасаблення гэтай геапалітычнай адзінкі, г. зн. аб імкненні будаваць тут дзяржаўную ідэалогію на аснове своеасаблівага «сярэднявечнага нацыяналізму», падобнага па спосабу пабудовы вылучальнага прынцыпу да сучаснага нацыяналізму (які з’яўляецца прадуктам буржуазных рэвалюцый).

Прыкладам такога ранняга палітыка-ідэалагічнага ўтварэння можа служыць «народ рускі», які па сваёй генезе з’яўляецца унікальным феноменам у феадальным свеце. Механізм кшталтавання рэфлектыўнай асновы «народа рускага» відавочна адлюстроўвае наступная цытата з Хронікі Георгія Амартола, улучанай у першую рускую хроніку «Аповесць мінулых гадоў»: «Глаголеть Георгий в летописаньи. Ибо комуждо языку овемъ исписянъ законъ есть, другимь же обычаи, зане законъ безаконьникомъ отечьствие мнится» [ПСРЛ 1:14].

Прадстаўленая такім чынам этнічная падаснова існавання «народа рускага» ўпісваецца ў канон звычаёвага права, калі людзі адрозніваліся паміж сабою першым чынам зыходзячы з таго, па якім законе яны жылі і якіх традыцый трымаліся. Не важна, што ў розных кодэксах было мала пэўных адрозненняў, істотна тое, што тыя адрозненні дэкларараваліся. Дадзены канцэпт «сярэднявечнай нацыі» меў пад сабою і іншае апірышча. «Народ рускі» яднала не толькі агульная мова, але і вера, дакладней канфесія – праваслаўе.

Ідэалогія патрабуе ідэолагаў, г. зн. пісьменных людзей, здольных лагічна выкладаць свае думкі, весці палеміку, пераконваць іншых. Толькі пасля гэтага наступае час для арганізатараў, якія могуць нават механічна распаўсюджваць дактрыну або, захаваўшы яе ў якой-небудзь форме, трансліраваць у часе. І тут нам даводзіцца паўтарыць адну з банальных ісцін старажытнарускай гісторыі:

адзінымі пісьменнымі людзьмі (здольнымі не толькі пісаць, але і выразна выкладаць свае думкі) былі праваслаўныя святары і манахі, для якіх (так ужо склалася) галоўнымі зямнымі ворагамі былі «няверныя», да якіх аўтаматычна далучалі вернікаў каталіцкай царквы. Так у старажытнарускай духоўнасці ўпершыню паўстае выява «палітычнага ворага» і робіцца лёсавызначальны крок на шляху да палітычнага адасаблення ў пэўных этнічных межах[1].

Істотны момант, які можа быць звязаны з уплывам візантыйскай культуры на фарміраванне старажытнарускага светапогляду і набывае адмысловае значэнне да сярэдзіны XII ст. – гэта атаясненне спавядання той або іншай веры (або варыянту адной веры) з прыналежнасцю да вызначанай этнічнай супольнасці. Такі перанос акцэнту з кананічнай спрэчкі з нагоды вытлумачэння таго або іншага евангельскага палажэння на этнічнае непрыманне носьбітаў іншай веры сыграў вялікае наступнае значэнне ва ўзвядзенні меж паміж еўрапейскімі этнасамі і нацыямі. Наогул пры аналізе функцыянавання рознага роду ерасей (знаходзячыся па-за тэалагічным кантэкстам, напэўна, карэктней зваць іх варыянтамі спавядання адзінай веры) у хрысціянскім веравучэнні можна назіраць цікавы феномен, як увогуле тэарэтычная спрэчка з нагоды вытлумачэння тэксту Святога Пісання становіцца магутным фактарам сацыяльнай мабілізацыі, а пасля даволі кароткага часу творыць моцную падаплёку міжнацыянальных і міжцывілізацыйных калізій расколу. Пры гэтым неяк неўзаметку сама сутнасць спрэчкі сыходзіць на другі план. Аналізуючы, напрыклад, функцыянаванне антылацінскай палемікі ў старажытнарускай культуры, можна заўважыць як галоўнае (той жа прынцып Filioque) змешваецца тут з другарадным і неістотным з пункту гледжання боскіх ісцін, а кананічныя рознагалоссі часцяком блытаюцца з непрыманнем рэгіянальных асаблівасцей, мала звязаных з спавяданнем хрысціянства.

Расійскі гісторык А. М. Папоў, аўтар працы «Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против Латинян» (па якой у асноўным намі цытуюцца старажытнарускія і візантыйскія палемічныя сачыненні) наступным чынам характарызуе дадзены феномен:

[1] Варта звярнуць увагу на тое, што ў эпоху Сярэднявечча ў Лацінскім свеце дадзеныя працэсы адбываліся па падобнай схеме, аднак з адным істотным адрозненнем. Незалежныя ад свецкай улады святары падпарадкоўваліся адзінаму духоўнаму кіраўніку – Папе Рымскаму. Адсюль і ворагі ва усёй Заходняй Еўропе былі адны, пра што сведчаць, у прыватнасці, крыжовыя паходы.

«Нельга адмаўляць, што пад уплывам Візантыйскіх палемічных сачыненняў складаліся погляды пісьменных людзей, старадаўніх рускіх начотчыкаў, якія ў сваю чаргу праводзілі іх у народныя масы. У дадзеным выпадку вельмі рэзкае асуджэнне лацінскага захаду, прасякнутае ў Візантыйскіх сачыненнях духам нетрывальнасці, натуральна павінна было спрыяць замкнёнасці, адчужанасці Русі ад усяго іншаземнага, іншавернага. Шмат з таго, што было выказана ў палемічных помніках старажытнага перыяду, паўтаралася на працягу цэлых стагоддзяў у шматлікіх рукапісных сачыненнях, перайшло ў старадрукаваныя кнігі (паміж іншым, і ў Кормчую кнігу) і такім чынам станавілася агульным перакананнем, здабыткам. Звыш таго, візантыйскія палемічныя сачыненні XII–XVI стст. уплывалі на рускае грамадства яшчэ з іншага боку. За невялікім выключэннем усе яны дзівяць адным уласцівым ім характарам, менавіта: змешваннем асноўных, непарушных догматаў хрысціянства з абрадамі, з мясцовымі звычаямі. Істотнае ад неістотнага ў справе веры ў іх не размежавана, так што побач з догматам аб Св. Троіцы стаяць пытанні аб нячыстай ежы, аб нашэнні пярсцёнка лацінскімі біскупамі, аб перстапакладанні, маляванні абразоў, аб спеве алілуйя, аб стрыжэнні барады і г. д. Наўрад хто будзе сцвярджаць, што падобнае «змешванне» мінула бясследна для старажытнай і сучаснай Русі!» [Попов 1875:15].

Улічваючы той уплыў, які мела для лёсу Беларусі, так і для развіцця яе грамадска-палітычнай думкі, наша сталая ўцягнутасць у гэты апрануты ў рэлігійную адзежу спор паміж Усходам і Захадам, варта хаця б рыскамі пазначыць яго дынаміку, каб паўней прадставіць той яе кантэкст, які ўвайшоў у культуру Вялікага княства Літоўскага перыяду, які нас цікавіць.

Пачатак дыскусіі паміж Усходам і Захадам па пытаннях веры звычайна звязваюць з імёнамі двух канстанцінопальскіх: патрыярхаў Фоція (нарадзіўся ў 820 г.) і Міхаіла Керуларыя (Keroularios) (1000 – 1059). Патрыярх Фоцій першы з візантыйскіх іерархаў заявіў аб памылках Рымскай царквы. У прыватнасці, у Акруговым Пасланні (Ἐγκύκλιος ἐπιστολή), датаваным 867 г., прыводзіцца спіс гэтых адступленняў ад ісцін веры, якія пакуль налічваюць толькі пяць пунктаў. Гэта суботні пост; аднясенне пачатку Вялікага посту да сярэдзіны першага тыдня Вялікага посту (а не трыма днямі раней, як на Усходзе), цэлібат у адносінах да ўсяго кліру; забарона святарам, якія не з’яўляюцца біскупамі, здзяйсняць абрад канфірмацыі і, нарэшце, даданне Filioque да Сімвала Веры.

Спіс гэтых абвінавачванняў быў значна пашыраны праз дзвесце гадоў Міхаілам Керуларыем, які не толькі пісаў выкрывальныя лісты. Ён распачаў шэраг практычных мерапрыемстваў. У прыватнасці, загадаў выкрэсліць імя Папы Рымскага з дыпціхаў. Яго прыкладам кіраваліся іншыя ўсходнія іерархі. Што датычыцца спісу абвінавачванняў, то ў найбольш знакамітым сачыненні Керуларыя, у яго «Пасланні да патрыярха Антыахійскага Пятра», ён быў пашыраны да дзевятнаццаці. Менавіта тут упершыню з’яўляюцца абвінавачванні супраць лацінян ва ўжыванні праснакоў. Тым не менш, як і папярэднія пасланні Фоція, працы гэтага візантыйскага патрыярха па-ранейшаму працягваюць заставацца ў рамках кананічнай дыскусіі. Аднак да канца XI ст. у візантыйскай пісьменнасці з’яўляецца сачыненне пад назвай «Περί των Φράγγων χαί των λοτπων λατνων», якое змешчана ў славянскай Кормчай пад загалоўкам «Аб фразях і аб іншых лацінянах».

Можа, упершыню з пачатку гэтай дыскусіі, якая ў наступстве стала адной з галоўных прычын падзелу адзінай культуры на Заходні і Усходні кампаненты, адбываецца атаясненне ерэтычных памылак (уяўных або праўдзівых, дадзенае пытанне выходзіць за рамкі нашай кампетэнцыі) царкоўных служак, якія падпарадкоўваліся Папе Рымскаму, з іх паствай, а самі гэтыя памылкі пачынаюць тлумачыцца як вынік уплыву варварскай культуры, сказіўшай правільнае развіццё адзінай хрысціянскай веры ў рамках Рымскай імперыі. У вуснах аўтара сачынення «Аб фразях…», візантыйца па паходжанні, тлумачэнне скажэнняў у веравызнанні ўплывам чужой яму культуры (якая нават па назве (варварская) a priory атаясамліваецца з дзікасцю і невуцтвам) можна разглядаць як непазбежнае. Аднак перанясенне гэтых думак з візантыйскай на старажытнарускую глебу непазбежна набывала некалькі іншае гучанне і несла выдатны ад пратографа сэнс, бо ўсе гэтыя варварскія плямёны, гучанне якіх мела для візантыйцаў хутчэй абстрактны характар, былі больш чым рэальныя для палітычнай і духоўнай эліты Старажытнай Русі.

Гістарычна няслушным было б чакаць ад старажытных русічаў успрымання немцаў і іншых «лацінскіх» народаў «як варвараў, якія адсталі ад іх па гістарычным развіцці. Хутчэй было выказаць здагадку, што гэтыя народы (з якімі, дарэчы, і Кіеўская Русь, і Полацкія і Смаленскія землі мелі шырокія палітычныя, матрыманіяльныя і эканамічныя сувязі) разглядаліся з пункту гледжання арыгінальнага сэнсу тапоніма «немцы» як людзі дзіўныя,

якія размаўлялі на незразумелай мове і ў большасці сваёй не разумелі родную для мясцовага насельніцтва мову. Так візантыйскі снабізм, які ўвасабляў кананічныя рознагалоссі з недахопам культурнага развіцця, пры пераносе на старажытнарускую глебу становіцца зручнай глебай для падмацавання аўтарытэтам царквы існуючых у насельніцтва некаторай часткі земляў гэтых ксенафобскіх настрояў па стаўленні да чужакоў.

Найболей выразна такое змешванне акцэнтаў відаць на прыкладзе «Паслання Нікіфара мітрапаліта Кіеўскага да князя Уладзіміра, сына Усевалада». Сучасны пераклад гэтага тэксту з каментарамі быў выдадзены В. В. Мільковым у Інстытуце філасофіі Расійскай Акадэміі навук у 2000 г. [Послания 2000:35] Ліст Нікіфара адрозніваецца сухасцю выкладу і адсутнасцю палемічнай патэтыкі, тут амаль не прысутнічае наступальны характар. Па высновах В. В. Мількова «…тут абвінавачванні лацінян не служаць падставай для крайніх рэкамендацый, забараняючых усякія зносіны са схізматыкамі. Кампіляцыя больш нагадвае даведку для азнаямлення з сутнасцю праблемы» [Послания 2000:35]. Як мяркуе расійскі філосаф, цікавасць да праблемы міжрэлігійных адносін магла быць выклікана нейкім наспеўшым запатрабаваннем, напрыклад сумневамі, узнікшымі напярэдадні параднення з каталіком Каламанам, каралём венгерскім, або падрыхтоўкай нейкіх палітычных акцый, якія непасрэдна датычылі змен у рэлігійнай палітыцы дзяржавы [Послания 2000:39]. І з нагоды сутнасці заходніх суседзяў мітрапаліт Нікіфар дае свайму князю даволі ясны адказ, складзены ў духу прааналізаванага намі вышэй слова «Аб фразях і аб іншых лацінянах».

«Ты спрашивал, благородный князь, – піша Нікіфар, – как были отторжены латиняне от святой соборной и правоверной церкви. И вот, как и обещал твоему величеству, я поведаю эти причины. Поскольку великий Константин, от Христа принявший царство и христианство, превратил Римское царство древнего Рима в Константинград, то было 7 святых вселенских соборов. И на семь соборов папы древнего Рима и те, кто были в их свите, либо сами прибывали, либо своих епископов туда присылали. И единство, и единение имели святые церкви, говоря (проповедая) и думая одно и то же. Потом же овладели древним Римом немцы и обладали землей тою. И по прошествии малого времени старые и правоверные мужи, которые хранили и придерживались законов Христовых и святых апостолов и святых отцов, отошли [от них]. После их

смерти через малое время, не поддержав тех, впали они в немецкую ересь и в различные многочисленные грехи, и отказались от божественного закона, и по причине тех грехов впали в явное жидовство. И не захотев по многим советам иных церквей оставить творимое ими зло, отвергнуты были от нас» [Послания 2000:114].

Пры ўсёй прыкметнай падобнасці разваг Нікіфара на класічныя візантыйскія ўзоры ў яго светапоглядзе бачныя вельмі істотныя навацыі. Уся гісторыя супярэчнасцей у рускага мітрапаліта губляе рэальныя гістарычныя арыентацыі і ператвараецца ў прыгожую легенду. Першым чынам аднясенне пачатку гісторыі схізмы да часоў царства Канстанціна Вялікага (нарадзіўся пасля 285–337 гг.) выкарыстоўваецца Нікіфарам для прадстаўлення заснаванага ім Канстанцінопаля як законнага сусветнага цэнтра. Канстанцінопаль для Нікіфара – гэта новы Рым, які пераняў ад Рыма старога пальму першынства. Другая думка, якая выцякае з Паслання, гэта фатальная роля немцаў, прышэсце якіх спрыяла таму, што гарады пакінулі «правaверныя мужы». Як следства гэтага новыя яго насельнікі (немцы) загразлі ў сваіх памылках і «па прычыне тых грахоў запалі ў відавочнае жыдоўства».

Такім чынам, у свядомасці старажытнарускай палітычнай эліты пачынае ўкараняцца новая геапалітычная карціна, якая па шматлікіх параметрах падобная да сучаснай. Яе аснова – цвёрды падзел свету на Захад і Усход. Прычым гэтае дзяленне ўжо на дадзеным, досыць раннім этапе набывае эмацыйную афарбаванасць. Неабходна таксама мець на ўвазе, што Вялікая Схізма гістарычна супала з пачаткам новых лакальных момантаў у дынаміцы светапоглядных арыентацый старажытнарускіх грамадстваў. Істотным імпульсам для гэтых дынамік была таксама змена сістэмы светабудовы Усходняй і Цэнтральнай Еўропы. Вынікам развіцця гэтай сістэмы была, з аднаго боку, істотная пераканфігурацыя той гістарычнай прасторы, якую займала Старажытная Русь, а з іншага боку – з’яўленне істотных момантаў дыферэнцыяцыі гэтай прасторы знутры.

Адным з сімвалаў старажытнарускай цывілізацыі, тых метафарычных кропак, якімі і цяпер пазначаецца яе культура, з’яўляўся «шлях з вараг у грэкі». Спрадвеку першапачатковая дзяржаўнасць, якая ўзнікла на ўсходнеславянскіх землях, разглядалася як нейкі шлях, што звязаў сярэднявечную Скандынавію з Візантыяй. На жаль, акрамя старажытнарускіх летапісаў у айчыннай пісьмовасці гэтая геапалітычная канфігурацыя практычна ніяк не зафіксаваная.

Аднак зварот да скандынаўскіх крыніц (у прыватнасці, да скандынаўскіх (ісландскіх) каралеўскіх саг) дае нам дадатковы матэрыял для аналізу. Гэтыя літаратурныя помнікі, якія яшчэ некалькі гадоў таму назад былі практычна недаступныя для шырокага кола даследчыкаў, сістэматызаваныя, перакладзеныя на рускую мову і з шырокімі аўтарскімі каментарамі былі выдадзеныя расійскай даследчыцай Т. М. Джаксон. Цікавы матэрыял для разумення скандынаўскага ўплыву на фарміраванне геапалітычнай канфігурацыі Старажытнай Русі дае таксама апошняя кніга Т. М. Джаксон, названая «Austr Í Görðum: древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках» [Джаксон 2001]. Паспрабуем прааналізаваць паданні старажытных скандынаваў аб месцазнаходжанні Старажытнай Русі.

«Апісанне Зямлі I» (апошняя чвэрць XII ст.) ахапляе чатыры гарады – Кіеў, Ноўгарад, Полацк, Смаленск: «Еўропай завецца трэцяя частка зямлі, яна размешчаная ў дзвюх з васьмі частак гарызонту, заходняй і паўночна-заходняй, і цягнецца да паўночнага ўсходу. Ва Усходняй Еўропе знаходзіцца Гардарыкі, там ёсць Кэнугард (Кіеў. – *В. Е.*) і Хольмгард (Ноўгарад Вялікі. – *В. Е.*), Паллтескья і Смалескья» [Джаксон 2001:130].

У скандынаўскіх сагах для пазначэння Русі ўжываліся два тапонімы: Garðar (Гардар) і Austrvegr (Аўстровегр). З іх тэрмін Garðar (існавалі розныя яго мадыфікацыі) з'яўляецца найболей старажытным. Паводле Т. М. Джаксон, гэтае слова ў Старажытнай Скандынавіі мела наступныя значэнні: 1) агароджа, плот, умацаванне; 2) двор, абгароджаная прастора; 3) двор, валоданне (княжы двор), невялікае валоданне, зямельны ўчастак, сядзіба (у Ісландыі), хата (у Нарвегіі). Відавочна, што гэтае слова па сваім вымаўленні паходзіць на рускае слова *горад*, хоць у скандынаўскіх мовах для пазначэння гэтага тыпу селішча выкарыстоўваюцца іншыя найменні. Спрабуючы вырашыць гэтыя супярэчнасці, Т. М. Джаксон прыводзіць цэлы шэраг гіпотэз, якія тлумачаць гэты феномен, і падсумоўвае разгляд сцвярджэннем, што гэта былі ўмацаваныя селішчы, але не гарады ў пазнейшым разуменні [Джаксон 2001:130].

Дадзеная выснова можа быць супастаўлена з нашымі даследаваннямі ролі і функцыі горада ў старажытнарускім грамадстве. Варта адразу адзначыць: тое, што па-этымалагічнаму азначае абгароджанае месца, у розных тыпах грамадства выконвала розныя функцыі. Так, у Старажытнай Грэцыі гарады першапачаткова фарміраваліся як крэпасці, дзе навакольныя сяляне хаваліся ў выпадку

блізкай ваеннай небяспекі [Фролов 2001:130]. Што датычыцца Старажытнай Русі, то мы можам убачыць тут гарады, прынамсі, двух тыпаў: нараўне з горадам-хованкай былі тут і гарады-ўмацаванні. Гэтыя гарады-крэпасці будаваліся пераважна не для сховішча мясцовага насельніцтва, а як нейкія кантрольныя пункты на водных і сухапутных дарогах для абароны найболей небяспечных іх участкаў. Акрамя таго, гэтыя гарады ўяўлялі сабой своеасаблівыя факторыі, дзе маглі спыняцца купцы, захоўваць свае тавары, здзяйсняць гандлёвыя ўмовы і г. д. Гэтыя ж населеныя пункты з'яўляліся рэзідэнцыямі старажытнарускіх князёў, дзе яны здзяйснялі суд і куды ім звазілася даніна васальнымі плямёнамі. З пункту гледжання гэтых нашых разваг можна прасачыць сувязь першапачатковага скандынаўскага назову старажытнарускага Garðar з пазнейшым Austrvegr (Усходні шлях), бо з пункту гледжання варагаў-вандроўнікаў менавіта гэты ланцужок гарадоў-крэпасцей, які ахоўваў водную дарогу ў Візантыю, уяўляў усю Старажытную Русь.

У 1159 г. у вусці Заходняй Дзвіны з'явіліся немцы, пачалася кампанія крыжакоў па засваенні Прыбалтыкі. Дагэтуль спарадычныя кантакты земляў Старажытнай Русі з Pax Romana пачалі перарастаць ва ўстойлівыя сувязі. Так Русь як краіна гарадоў, выцягнутая з паўночнага захаду на поўдзень, пачала ператварацца ў тэрытарыяльную адзінку з устойлівай воссю з усходу на захад. Мы ўжо неаднаразова адзначалі, што старажытнаруская пісьмовасць амаль нічога не распавядае аб руска-скандынаўскіх сувязях у разгляданы намі перыяд. Усе згадванні аб гэтых кантактах у скандынаўскіх крыніцах знаходзяцца ў такіх сярэднявечных помніках, як сагі і гістарычныя хронікі. Час не захаваў, напрыклад, ніякіх юрыдычных дакументаў, якія фіксуюць гэтыя адносіны. Аднак, улічваючы роднасны характар гэтых сувязей, такіх дакументаў магло і не быць. Што датычыцца немцаў, то для старажытных русічаў гэта былі ўжо не сваякі, а суседзі і падыходы да адносін з імі былі зусім іншымі. Аб гэтым сведчыць, у прыватнасці, цэлы шэраг дамоў рускіх князёў з немцамі. Яны фіксавалі дасягнутае паразуменне ў духу звычаёвага права. Найстарэйшым з захаваных дакументаў падобнага характару з'яўляецца «Мирная грамота новгородцевъ съ нѣмцами». Галоўная мэта гэтага дакумента – забяспечыць бяспеку гандлёвых адносін. «Первое, – гаворыцца ў дамове, – ходити Новгородцю послу и всякомоу Новгородцю миръ въ Нѣмечьскоу землю и на Гъцкъ берегъ: тако же ходити Нѣмьчымъ и Гътяномъ въ Новъгородъ безъ пакости не обидимъ викымъ же» [Владимирский-Буданов 1875:25].

Такім чынам, гандлёвыя і прававыя адносіны Старажытнай Русі з лацінскім светам уступалі ў супярэчнасць з тымі светапоглыднымі арыентацыямі, што навязваліся ёй праваслаўным духавенствам, якое тоесніла этнічнасць і канфесію. Прычым, як гэта неаднаразова адбывалася і потым, гэтыя два антаганістычныя элементы набывалі як бы самастойную логіку развіцця, дынаміка якіх часта прыводзіла да процілеглых вынікаў. Зліццё кананічнай літары і нацыянальнага духу і размежаванне этнічных супольнасцей па рэлігійным прынцыпе лагічна інтэрпрэтуецца ў рамках ісламскай канцэпцыі «мілет». У дачыненні да старажытнарускай грамадскай думкі мы, вядома, можам канстатаваць толькі тыпалагічнае падабенства паміж мілетам і тымі працэсамі сімбіёзу этнічнай своеасаблівасці з асаблівасцямі рэлігійнага веравызнання, якія бяруць пачатак у гэтай культуры. Тым не менш тыя сацыяльныя пераканы, якія развіваліся ў рамках Кіева-Пячэрскага манастыра і іншых рэлігійных цэнтраў дамангольскай Русі, утрымоўвалі тэндэнцыю на ператварэнне праваслаўнай рускай супольнасці са збору вернікаў, аб'яднаных мэтамі выратавання, у нейкую палітычную супольнасць, называную часам як канфесіанім, накіраваны першым чынам на рашэнне чыста зямных задач.

З пункту гледжання першапачатковай метафізікі хрысціянства, тэрмін канфесіанім, які ўжываюць для вызначэння якой-небудзь этнічнасці, выглядае абсурдам. Не праглядаецца таксама магчымасць упісаць у структуру хрысціянства тыя рэаліі, якія ў ісламе апісваюцца тэрмінам мілет. Вучэнне, звернутае толькі да асобы, якое прадугледжвае індывідуальнае выратаванне, цалкам не прыстасаванае да апраўдання якіх-небудзь грамадскіх форм і сацыяльнай стратыфікацыі і размежаванняў людзей па іх ступені блізкасці да Боскай ісціны. Тым не менш пры ўсёй складанасці сінхранізацыі існавання хрысціянскіх супольнасцей часоў беларускага Сярэднявечча з метафізікай хрысціянства палітызацыя гэтых супольнасцей ёсць гістарычная рэальнасць, якая бярэ свой пачатак менавіта ў гэты час.

Паводле канцэпцыі нямецкага палітолага Карла Шміта, які лічыцца агульнапрызнаным аўтарытэтам у вобласці аналізу палітычных адносін, станаўленне палітычнага мае два аспекты: пазнавальны – ідэнтыфікацыя і пазначэнне ворага – і валявы, дзейсны – рашэнне супрацьпаставіць сябе ворагу на аснове яго ідэнтыфікацыі. «У той момант, калі ў народа адсутнічае ці знікае здольнасць або воля ўсталёўваць адрозненне паміж ворагам і сябрам і карыстацца гэтым адрозненнем у сваіх мэтах, народ губляе сваё палітычнае існаванне,

перастае існаваць палітычна» [Schmitt 2007:27]. Такім чынам, паводле Шміта, любая ідэалагічная канструкцыя павінна прапанаваць межы існавання той супольнасці, на якую яна распаўсюджваецца, у тым ліку і праз выразны падзел на яе сяброў і ворагаў. Вораг – гэта заўжды хтосьці чужы, хтосьці, хто ўяўляе пагрозу дадзенаму суб'екту або яго інтарэсам, сябар жа – саюзнік, памагаты ў дасягненні мэтаў. Пры гэтым трэба перасцерагчы чытача ад разумення тэрмінаў «вораг» і «сябар» у іх канкрэтна-пачуццёвым напаўненні. Толькі як прыватны выпадак гэтай схемы можна разглядаць вядомы бальшавіцкі тэзіс «Калі вораг не здаецца, яго знішчаюць». Наяўнасць у ідэалогіі якой-небудзь лакальнай супольнасці падзелу свету па схеме вораг – сябар носіць па большай частцы абстрактна-філасофскі характар[1].

[1] Больш таго, практыка арэчаўлення гэтых паняццяў можа насіць і цалкам адрозны ад агрэсіўнасці характар. Так, у прыватнасці, рэлігійная верацярпімасць, нацыянальная і этнічная талерантнасць, якія з'яўляюцца знакавымі сацыякультурнымі характарыстыкамі беларускага народа, як у сучаснай фазе яго існавання, так і на ўсіх этапах гістарычнага развіцця, могуць разглядацца як іншабыційныя формы варожасці. Бо талерантнасць і варожасць аб'ядноўваюць прысутнасць побач нечага «чужога» для перакананняў, сацыяльных пераваг, каштоўнасных, маральных, сацыяльна-псіхалагічных арыентацый як індывіда, так і нейкай супольнасці ў цэлым. І ў гэтым адрозненне талерантнасці ад абыякавасці. Феномен талерантнасці заўсёды ўтрымоўвае ў сабе патэнцыю канфлікту і напружанасці і адначасова з'яўляецца формай здымання гэтых дзвюх з'яў. Разглядаючы ўласна рэлігійную верацярпімасць і роднасную ёй нацыянальную (этнічную) талерантнасць, можна вылучыць шэраг фармальных умоў, пры якіх яны могуць мець месца. У адзінай сацыякультурнай прасторы суіснуюць розныя рэлігійныя кірункі і канфесіі, пражываюць нацыі або этнасы, якія маюць розныя светапоглядныя арыентацыі. Ва ўмовах талерантнасці іх прадстаўнікі, разглядаючы свае перакананні як адзіна дакладныя, па-за іх рамкамі не пазбягаюць дыялога з прадстаўнікамі іншых вераванняў, этнасаў і нацый; не схільныя да ізаляцыянізму і ксенафобіі, а валодаючы рычагамі палітычнай улады, не прадпрымаюць юрыдычных мер па абмежаванні любых рэлігійных і палітычных воляў для іншаверцаў або чужынцаў. На юрыдычным, палітычным і сацыяльна-псіхалагічным узроўні працуюць стрымліваючыя механізмы, якія падаўляюць непазбежнае ва ўмовах узаемнай супярэчлівасці непрыманне да чужога. Здыманне супярэчнасцей, якія ўзнікаюць на рэлігійнай, этнічнай або нацыянальнай глебе, як правіла, праводзіцца шляхам падначалення іх нейкім вышэйшым для дадзенага грамадства каштоўнасцям (павазе да закону, адзінаму пачуццю патрыятызму, палітычнай мэтазгоднасці, імкненням да сацыяльнага міру і г. д.). Праз свае вонкавыя формы ва ўмовах Сярэднявечча як варожасць, так і талерантнасць знаходзяць сваю фіксацыю ў рознага выгляду тэкстах: гістарычных хроніках і летапісах, дыпламатычнай і кананічнай перапісцы, заканадаўчых актах, а таксама ў іншых дакументах юрыдычнага характару (завяшчаннях, рознага роду скаргах і судовых пазовах), рэлігійных пропаведзях, павучальнай літаратуры іншага роду. Усе гэтыя тэксты могуць разглядацца як рэпазітары пэўна-гістарычных сэнсаў гэтых паняццяў.

К часу знікнення Кіеўскай Русі мы можам гаварыць аб нараджэнні нейкага адасобленага палітычнага ўтварэння (пакуль цяжка знайсці яму адпаведную навукова выверaную назву), якое свядома адрознівала сябе ад навакольных грамадстваў праз асобную мову (прыгадаем этнонім «немцы») і асобную веру. Гэты феномен можа быць разгледжаны ў якасці аднаго з элементаў той спадчыны, якую пакінула Кіеўская Русь сваім нашчадкам. Калізія старажытнарускай айкумены, якая адбылася пасля нашэсця Батыя і спусташэння Кіева, высунула на першае месца этнічную еднасць і адціснула на другі план кананічныя рознагалоссі, такім чынам яшчэ больш наблізіла рускую супольнасць да рамак гэткага мілету, своеасаблівай псеўданацыі.

«Старая Русь знікла. На яе руінах падданыя Залатой Арды, кожны па-свойму, намагаюцца стварыць новую дзяржаву. Нават Уладзіміра-Суздальскае княства, якое ў XIII ст. узяло часткова на сябе функцыю прадстаўніка інтарэсаў рускіх хрысціян, цяпер распалася на малыя дзяржаўныя адзінкі. Толькі ў другой палове XIV ст., побач з Ноўгарадам, Псковам і Разанню, пачынаюць выходзіць на пераважныя пазіцыі два цэнтры – Цвер і Масква, якія змагаліся за права стацца «вялікім княствам». У рэшце рэшт поспех напаткаў Маскву, і з гэтага часу руская гісторыя як бы пачынае цячы па новым рэчышчы. Адсутнасць пераемнасці з культурай Кіеўскай Русі сталася яшчэ больш відавочнай, калі прыняць да ўвагі, што моц Масквы – гэта сапраўдны прадукт татарскай эпохі. Да 1147 г. ні ў адным з летапісаў нават не сустракаецца назва «Масква» (у XIII ст. гэты маленькі цэнтр быў вядомы яшчэ пад назвай «Кучкава»). З канца XIII ст., менш чым за стагоддзе, умелыя дзеянні спрытных князёў, добра асвойтаўшыхся ў рэжыме гвалту і інтрыганства, на якія абапіралася ўлада Арды, прывялі да таго, што Масква заяўляе аб сабе як аб першым сярод гарадоў рускіх і становіцца рэзідэнцыяй не толькі вялікага князя, але і мітрапаліта, надзеленага вышэйшай духоўнай уладай. Пры Іване Каліце (1325–1340) і, праз дваццаць гадоў, пры Дзмітрыі Іванавічы Данскім першынство над іншымі землямі канчаткова замацоўваецца за Масквой. Разбіўшы ўласных рускіх сапернікаў, Масква ўступае ў барацьбу супраць самых магутных сапернікаў: на захадзе гэта Літоўская дзяржава, якая ўжо завалодала вялікімі тэрыторыямі Старажытнай Русі, а на ўсходзе – Залатая Арда» [Пиккио 2002:123–124].

Гэтая выснова італьянскага даследчыка старажытнарускай літаратуры Рыкарда Пікіа, вядома, досыць умоўная, але ж гэткай

умоўнасці не могуць пазбегнуць усе гістарычныя падагульненні. Гэты тэзіс таксама цікавы з пункту гледжання яго тыповасці і паўтаральнасці ў шмат якіх даследаваннях як знутры, так і звонку нашага рэгіёна, якія імкнуліся прасачыць карціну паслямангольскага распаду старажытнарускага культурнага феномена. Кананне адной сістэмы культурнай генералізацыі, якую ўвасабляла Кіеўская Русь, прымушае даследчыка шукаць іншую ўстойлівую сістэму, значнасць якой прызнаецца бясспрэчнай. У дадзеным выпадку гэта расійская культура. Так узнікае дыялектычная схема перамежных распадаў і аднаўленняў з попелу. Аднак выказаныя намі сумненні ў гістарычнай адэкватнасці схемы не азначаюць, што намаляваны аўтарам працэс барацьбы за спадчыну Кіева з боку новых культурных цэнтраў насамрэч не меў месца. Тым не менш у межах нашага даследавання нас у большай ступені цікавіць не эпахальнае значэнне падзення Кіеўскай Русі, не яго ўплыў на лёс нашых сучаснікаў, але тыя канкрэтныя наступствы, якія меў гэты катаклізм для таго грамадства, што перажыло яго. А яшчэ больш удакладняючы задачу, тэмай нашага далейшага разгляду будзе аналіз тых культурных працэсаў, якія мелі месца ў Полацкай Русі пасля знішчэння Кіева і наступнага падзення яго культурнага і палітычнага значэння.

Як вядома, у 1263 г. Полацкія землі ўвайшлі ў склад Вялікага княства Літоўскага. Такім чынам, з фармальна-гістарычнага пункту гледжання мы можам казаць толькі аб дзевятнаццаці гадах самастойнага існавання Полацкай зямлі. Аднак у рэальнай гісторыі гэтых земляў даты маюць пэўную ўмоўнасць. Больш за тое, дарэчным будзе іншае пытанне: якім быў культурны ўплыў Кіева на тыя светапоглядныя элементы, якія развіваліся ў Полацку, Смаленску і іншых паўночна-заходніх землях Старажытнай Русі. Адназначна можна сказаць толькі адно: ідэалагічнага проціпастаўлення Полацка і васальных яго земляў з Кіевам не прасочваецца. Аднак адсутнасць эксплікацыі палітычнага адрознівання яшчэ не азначае, што яго не было насамрэч.

Т. М. Джаксан дае досыць цікавыя дадзеныя аб палітычным і культурным пазіцыянаванні Полацка ў разгляданы намі перыяд. Усе дадзеныя, сабраныя Т. М. Джаксан, пацвярджаюць прыняты намі тэзіс аб палітычнай незалежнасці Полацка ад Кіева, якая стала рэчаіснасцю ўжо з пачатку XI ст. Больш таго, сама структура Старажытнай Русі можа быць прадстаўлена як сімбіёз трох самастойных цэнтраў – Кіева, Ноўгарада Вялікага і Полацка. Што, у прыватнасці, можа быць ілюстравана наяўнасцю ў гэтых гарадах

трох Сафійскіх сабораў. Аднак прыведзеныя намі дадзеныя (якія шмат у чым з'яўляюцца ўстоянымі гістарычнымі фактамі) не павінны прыводзіць і да іншай крайнасці – да поўнага адрыву культуры Полацкай Русі ад Русі Кіеўскай. Бо, нягледзячы на ўсю шырыню палітычнай і эканамічнай самастойнасці Полацка і Ноўгарада Вялікага, у духоўным сэнсе немагчыма адмаўляць наяўнасці у Кіева ролі дамінуючага культурнага цэнтра. Тут знаходзілася рэзідэнцыя мітрапаліта рускага, тут перакладалася літаратура, тут была напісана большасць твораў з корпуса старажытнарускай кніжнасці. І, нарэшце, тут ствралася літаратурная старажытнаруская мова, нормы якой пазней сталіся першаасновай моўнай культуры цяперашніх трох усходнеславянскіх народаў. Адсюль цалкам лагічным бачыцца сакралізаванне імя і традыцыі Кіева, які пасля спусташэння манголамі ператварыўся ў нейкі аб'яднаўчы знак, аднолькава значны для ўсіх культур, што распачалі сваё станаўленне на грунце старажытнарускай спадчыны.

Не адмаўляючы агульнасць, не варта адпрэчваць і адрозненні, што існавалі паміж старажытнарускімі соцыумамі, якія гаварылі на падобнай мове, чыталі адну і тую ж літаратуру і тым не менш існавалі ў розных геапалітычных, эканамічных умовах, мелі адрозную практыку ўнутранага жыцця. Бытаванне Полацка выпадае з агульнарускіх летапісных збораў прыкладна ў пачатку XI ст., і акрамя вядомага «Жыція Еўфрасінні Полацкай» гісторыя не захавала ніякіх літаратурных помнікаў. Усё гэта стварае сур'ёзныя цяжкасці для рэканструкцыі духоўнага жыцця, што мела тут месца. Ускосную інфармацыю даюць даследчыкам помнікі скандынаўскай сярэднявечнай літаратуры. Іншым цікавым дакументам з'яўляецца «Хроніка Лівоніі» Генрыха Латвійскага, у прыватнасці тыя эпізоды, у якіх апісваюцца ўзаемаадносіны паміж Лівонскім Ордэнам і князем полацкім Уладзімірам, якога храніст кліча каралём. Полацкі суверэн у адрозненне ад правадыроў літоўскіх, лівонскіх і эстонскіх плямёнаў, якія былі на той час язычнікамі, разглядаўся прадстаўнікамі Рымскай каталіцкай царквы як законная ўлада ў гэтым рэгіёне – з ім вяліся перамовы, у яго прасілі дазволу на прапаведніцкую дзейнасць. Такім чынам падкрэслівалася ўлучанасць Полацка ў агульны хрысціянскі свет. Аднак у тэксце «Хронікі» выразна прасочваюцца і светапоглядныя адрозненні. Для таго, каб паказаць іх, звернемся да наступнага фрагмента хронікі, у якім апісваюць перамовы полацкага князя Уладзіміра з біскупам Альбертам па пытанні пастырскай дзейнасці апошняга ў Лівоніі:

«Кароль жа, спрабуючы то ласкай, то хітрасцю і пагрозамі ўпэўніць біскупа, прасіў яго адмовіцца ад хрышчэння ліваў і сцвярджаў, што ў яго ўладзе альбо хрысціць рабоў яго ліваў, альбо пакінуць нехрышчонымі, рускія каралі, пакараючы зброяй які-небудзь народ, звычайна клапоцяцца не аб звароце яго ў хрысціянскую веру, а аб пакорнасці, у сэнсе выплаты падаткаў і грошай. Але біскуп палічыў, што больш належыць падпарадкоўвацца Богу, чым людзям, больш Цару Нябеснаму, як Бог і сам загадаў у сваім Евангеллі, сказаўшы «Ідзіце, вучыце ўсе народы, ахрышчаючы іх у імя Айца і Сына і Святога Духа». Таму ён цвёрда заявіў, што і ад пачатага не адступіць і справай пропаведзі, даручанай яму вярхоўным першасвятаром, не можа занядбаць. Але супраць выплаты даніны каралю ён не пярэчыў, прытрымліваючыся сказанаму Госпадам у яго Евангеллі: «Дайце кесару кесарава, а Божае Богу», так ён часам плаціў за ліваў каралю гэтую даніну, 135 лівы, не жадаючы служыць двум спадарам – гэта значыць рускім і тэўтонам, увесь час ўгаворвалі біскупа зусім вызваліць іх ад ярма рускіх» [Генрих Латвийский 1938:58].

Не будзе зусім недарэчнай інтэрпрэтацыя гэтага фрагмента як эксплікацыі сутыкнення пры рашэнні пэўнага палітычнага пытання дзвюх адрозных сацыяльна-палітычных канцэпцый. Мы маем на ўвазе цэзарапапізм і папацэзарызм. Сапраўды, выразна відаць імкненне полацкага князя быць гаспадаром для сваіх даннікаў не толькі ў плане іх зямнога лёсу, але і ў пытанні іх рэлігійнага веравызнання. І гэтая сентэнцыя непасрэдна вынікае з агульнарускай традыцыі ўзаемаадносін паміж свецкай і духоўнай уладай, асветленай аўтарытэтам святога і роўнаапостальнага князя Уладзіміра. З іншага боку, таксама выразна бачна тут светапоглядная пазіцыя Рыжскага біскупа, які лічыць сябе правадыром волі вярхоўнага першасвятара Папы Рымскага і не прызнае ніякіх лакальных аўтарытэтаў у пытаннях веры. З гэтых жа пазіцый разумелася і само становішча Рускай царквы. Прызнаючы яе існаванне дэ-факта, Рым лічыў яе анамаліяй дэ-юрэ. Галоўным жа чыннікам гэтай анамаліі бачылася адарванасць Рускай царквы і яе аддаленасць. У прыватнасці, гэтая думка праводзіцца ў буле Папы Рымскага Ганорыя III 1227 г., дзе ён, звяртаючыся да «ўсіх каралёў Русіі», пісаў:

«Радуемся ў Госпадзе таму, што, як мы чулі, амбасадары вашы, адпраўленыя да высокашаноўнага брата нашага, біскупа Модэнскага, легата апостальскага пасаду ад нас, пакорліва прасілі яго асабіста наведаць вашы вобласці, бо вы, імкнучыся атрымаць гаю-

чае навучанне разумнага вучэння, гатовыя цалкам зрачыся ад усіх памылак, у якія запалі за адсутнасцю прапаведнікаў і за якія ўгневаўся на вас Гасподзь, дазволіўшы, каб вы шмат раз і дагэтуль падвяргаліся пакутам і ў будучыні падвергнуліся яшчэ вялікім, калі ад бяздаражы памылак не паспяшаецеся на шлях ісціны: чым даўжэй будзеце вы зацінацца ў памылцы, тым больш моцных цяжкасцей павінны вы баяцца, бо, калі не гневаецца Гасподзь у іншыя дні, то тых, хто грэбуе зваротам, у рэшце рэшт уразіць меч яго помсты. Жадаючы таму атрымаць ад вас апавяшчэнне, ці жадаеце вы мець легата ад Рымскай царквы, каб, пачуўшы яго гаючыя навучанні, успрыняць ісціну каталіцкай веры, без якой ніхто не ратуецца, просім усіх вас (universitatem vestram), пераконваем і старанна ўгаворваем паведаміць нам жаданне ваша пісьмова і праз верных амбасадараў. Паміж тым трывала трымаючыся міру з хрысціянамі Лівоніі і Эстоніі, не перашкаджайце поспехам веры хрысціянскай, каб не падвергнуцца гневу Божаму і апостальскага пасаду, які лёгка можа, калі пажадае, пакараць вас, а лепш з Божай дапамогай, праўдзівым падпарадкаваннем і паслухмянствам любові і адданасці заслужыце літасць і добразычлівасць абодвух» [Генрих Латвийский 1938:275].

Трэба адзначыць, што пры ўсёй відавочнай палітычнай скіраванасці дадзенай булы Рымскага Пантыфіка і выразна выяўленымі намерамі падпарадкаваць рускія землі каталіцкаму ўплыву абвінавачванні паслядоўнікаў «рускай царквы» ў недастатковым веданні асноў хрысціянскага веравучэння, напэўна, не варта адразу адпрэчваць. На наш погляд, прычыны гэтага не ў недастатковай пісьменнасці полацкіх кніжнікаў, але ў геаграфічнай адарванасці ад агульнахрысціянскай традыцыі, аддаленасці ад Канстанцінопаля, які ў разгляданы перыяд мог быць адзіным інтэлектуальным цэнтрам усіх філасофскіх і культурных навацый.

У гэтым рэчышчы, пэўна, не варта перабольшваць уплыў разнастайных гандлёвых сувязей Полацка на яго духоўнае жыццё ў разгляданы перыяд. Бо ўзаемны гандаль не заўсёды прадугледжвае сабою культурны абмен. Вядомым фактам з’яўляецца прыклад наяўнасці каталіцкіх касцёлаў у Смаленску, Ноўгарадзе, Полацку, аднак іх інтэлектуальнае значэнне ў культуры гэтых гарадоў наўрад ці было занадта вялікім. Як сцвярджае польскі даследчык У. Абрахам: «Гэта дзіўна, як насуперак сённяшнім звычаям выглядала тады ўнутранае ўладкаванне касцёлаў і дзіўнае было іх прызначэнне. Служылі яны толькі часткова для культу,

а акрамя таго, былі складам тавараў, якія ў іх пад аховай святасці месца і каменных сценаў знаходзілі бяспечнае змяшчэнне» [Abraham 1904:49].

У такіх умовах у культуры Старажытнай Русі ўзнікаў вельмі цікавы феномен, калі некалі дэкларыванае адрозненне Усходняй царквы ад Заходняй, заснаванае на рэальных дагматычных разыходжаннях, ператваралася ў знак, калі ўсе чальцы рускага грамадства ведалі, што гэтыя адрозненні існуюць, але толькі некаторыя маглі выразна растлумачыць, у чым іх сутнасць. На гэтыя думкі нас наводзіць, у прыватнасці, наступны фрагмент з рукапісу «Асветніка Літоўскага»: «Нынѣ слышемъ въ Руси кіевской отъ мудрыхъ и вѣдущихъ человѣцехъ составляютъ отвѣты на всякія ереси отъ божественыхъ писаній и отъ того всякъ знаетъ и вѣдаетъ и учится что съ ними говорити, и отвѣтъ дати иновѣрцомъ отъ божественныхъ писаній о своей православной вѣрѣ; понеже у нихъ въ земли много людей и всякихъ вѣръ и тому у нихъ учатся отъ младенчества. А у насъ того презрятъ и сами учители не знаютъ и не вѣдаютъ символа о христіанской вѣрѣ точно до конца, и всегда срамятся отъ иновѣрцевъ и боятся говорити о вѣрѣ какъ своего накажутъ исповѣдати вѣры своея. То какъ учитель или христіянинъ наречется? Не словомъ бо подобаетъ слыти христіянинъ, но дѣломъ, яко же рече: покажи ми вѣру свою дѣломъ» [Толстой 1876:14–15].

Такім чынам ствараліся перадумовы для ператварэння канфесіаніма «рускі» ў цалкам палітычны феномен, калі аргументаваная некалі варожасць да Заходняга свету ператваралася ў суб’ект традыцыі. А апазіцыя ў большасці сваёй тлумачылася наступным чынам: «Я думаю так таму, што так было заўсёды». Відавочна, што гэты працэс павінен быў узмацніцца пасля падзення Кіеўскай Русі, калі сувязі з Візантыяй паступова станавіліся ўсё больш і больш нетрывалымі. Адваротным жа бокам гэтага працэсу, як ні дзіўна, станавілася вялікая ступень волі да творчасці, калі распад традыцыі (як некалі яе станаўленне) стымуляваў самастойнасць усведамляючага суб’екта. Гэты працэс выразна выявіўся ў духоўнай дзейнасці святога Аўрамія Смаленскага, а таксама ў яго жыціі[1], напісаным нейкім Яфрэмам у Смаленску ў канцы XIII ст.

Жыціе складаецца з трох асноўных частак: прадмовы, жыццяпісу Аўрамія і пасляслоўя, якое у сваю чаргу ўтрымлівае тры лагічна звязаныя часткі: хвалу Аўрамію, малітву да Найсвяцейшай

[1] «Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамья, просвътившагося въ терпѣньи мнозе, новаго чюдотворца въ святыхъ града Смоленьска».

Багародзіцы і «заступленне граду» [Словарь книжников и книжности Древней Руси 1987:126]. Сюжэт апавядання таксама досыць традыцыйны для старажытнарускай агіяграфіі. Жыццё святога зводзіцца да трох галоўных момантаў: здабыццё міласці, барацьба з дэманам і пакуты ў імя справядлівай справы, г. зн. перамогі дабра і ўзвелічэння святасці. Біяграфічныя звесткі аб Аўраміі захаваліся толькі ў жыцці. Такім чынам, толькі тэкст, аналізуемы намі, і з'яўляецца падставай для яго шанавання. Па меркаванні аўтараў слоўнікавага артыкула з «Слоўніка кніжнікаў і кніжнасці Старажытнай Русі», прысвечанага аўтару жыція манаху Яфрэму, апошні можа разглядацца як вельмі эрудзіраваны кніжнік. Сапраўды, тэкст жыція выяўляе знаёмства Яфрэма з жыціем Савы Асвечанага, творамі Іаана Златавуста, Аўрамія Затворніка, Феадосія Пячэрскага. З жыція Феадосія Пячэрскага Яфрэм прыводзіць два выпісы, прычым адзін з іх адрозніваецца літаральнай дакладнасцю. Існуюць таксама амаль даслоўныя супадзенні некаторых месцаў смаленскага жыція з тэкстам жыція Барыса і Глеба, якое было напісана Нестарам. Пры даследаванні тэксту, прыналежнага пяру Яфрэма, Рыкарда Пікіа выяўляе і іншую тэндэнцыю. Зважаючы на стыль жыція Аўрамія Смаленскага, ён разглядае яго ў рэчышчы агульнай тэндэнцыі развіцця агульнарускай літаратуры, якая пачала выяўляцца пасля падзення Кіева. Асноўнай яе рысай італьянскі даследчык лічыць змярцвенне стылю. Наступствам гэтага было ператварэнне яго з метаду, які дапамагае ствараць, у перашкоду для якой б там ні было навацыі.

Больш чым штосьці іншае, Яфрэма, відаць, турбуе, ці ў патрэбным месцы ён расставіў цытаты з Святога Пісання, параўнанні і прыклады, відавочна запазычаныя ім з іншых крыніц. Нават у мастацтве ўжывання «звязак» агіёграф з Смаленска не здольны на самастойнае рашэнне. Ледзь скончыўшы цытату, ён вяртаецца да тэмы размовы, карыстаючыся старажытнай манерай манаха Нестара: «Але вернемся да таго, аб чым гаварылі вышэй... пакінуўшы гэта, вернемся да блажэннага Аўрамія... вяртаючыся да папярэдняй размовы...» [Пиккио 2002:123–124].

Аднак, з нашага пункту гледжання, на сцвярджэнні лакальнага характару жыція Аўрамія Смаленскага рана ставіць кропку. Перш за ўсё даследуемы тэкст яшчэ раз сцвярджае тэзіс, што беднасць стылю не заўсёды азначае коснасць думкі. Сапраўды, большасць тэксту помніка складаюць спехам падабраныя фрагменты з кіеварускай і агульнахрысціянскай літаратуры. Аднак тое нешматлікае,

што, несумнеўна, належыць самому Яфрэму, заслугоўвае пільнай увагі. Можна, напрыклад, адзначыць, што тут у адрозненне, напрыклад, ад жыція Еўфрасінні Полацкай, відавочна прасочваецца піетэт Яфрэма перад літаратурай, створанай у Кіеве, і, у прыватнасці, перад тымі творамі, якія былі напісаныя ў сценах Пячэрскага манастыра. З другога боку, калі паглыбіцца ў дух жыція Аўрамія, не спыняючыся на яго літары, выяўляюцца ашаламляльныя адрозненні таго тыпу аскетызму, які прапаведавалі манахі кіеўскага манастыра, ад той яе формы, у якой яна выяўляецца тут, у Смаленску. Нягледзячы на фармальнае падабенства даследуемага тэксту з кіеўскімі прататыпамі, сама духоўна-маральная пазіцыя Аўрамія Смаленскага, несумнеўна, бліжэй да таго, як былі паказаны Еўфрасіння Полацкая і Клімент Смаляціч. І выяўляецца гэта першым чынам у практычным атаясненні шляху смаленскага святога да Бога з найбольшым зразуменнем ісціны праз чытанне кніг.

Гісторыю жыцця Аўрамія Смаленскага Яфрэм пачынае досыць традыцыйна – праз наступны пасаж, запазычаны ім з жыція Феадосія Пячэрскага: «Прозвитеръ же, видѣвъ дѣтища, сердечныма очима и благодатью божиею прозряше о немъ, яко хощеть измлада богу датися» [Памятники 1981:70]. Аднак свой шлях да духоўнага служэння Аўрамій пачынае са школы, дзе ён «Не бо унывааше, яко и прочая дѣти, но скорымъ прилежаниемъ извыче, к сему же на игры съ инѣми не исхожааше, но на божественое и на церковное пѣние и почитание преже инѣхъ притекая, яко о семъ родителема радоватися, а инѣмъ чюдитися таковому дѣтища разуму» [Памятники 1981:70]. Чытанне кнігі рушыла і ўвесь далейшы шлях Аўрамія Смаленскага, менавіта праз «богодухновеныя же книгы и святыхъ житиа» ён прыйшоў да пераканання аб неабходнасці весці жыццё пустэльніка. Скіраванасць гэтага жыцця зноў жа паказваецца са ўсёй відавочнасцю. З «Жыція» вынікае, што пустэльніцтва неабходна было Аўрамію, каб нішто свецкае не адцягвала яго ад далейшага ўдасканалення праз множанне сваёй мудрасці: «И вся же святыхъ богодухновенныхъ книгъ житиа ихъ и словеса проходя и внимая, почиташе день и нощь, беспрестани богу моляся и поклонялся, и просвѣщая свою душю и помыслъ» [Памятники 1981:72].

Менавіта шлях станоўчага ведання кніжнік Яфрэм прызнае асноўным і лічыць добрым павучальным прыкладам для ўсіх тых, хто вырашае прысвяціць сваё жыццё служэнню Богу: «Тако всѣмъ есть вѣдомо невѣжамъ, взимающимъ санъ священьства. Тако же

и корабленикъ, и хитрии кормници, вѣдуще путь и пристанище ихъ, милости ожидающе отъ бога и подобна вѣтра, а не противу бури и волнамъ морьскымъ, но съ божиею помощью како ити нареченнаго града бес пакости и потопления. Аще ли в градъ далний хотяще пойти, тъ вѣдущихъ просимъ, егда суть пути различнии и мѣста сущихъ разбойникъ, и того всего боимся и молимъ бога, дабы безъ всякоя бѣды дойти» [Памятники 1981:72].

Такім чынам, паводле Яфрэма, боская воля не з'яўляецца тым выратавальным сродкам, які цалкам здымае з чалавека адказнасць за выбар жыццёвага шляху і за тыя ўчынкі, якія ён здзяйсняе ў дасягненні пастаўленай мэты. Менавіта чалавек павінен сам знаходзіць сабе дарогу, падвесці рахунак усім магчымым небяспекам, якія ён можа напаткаць на гэтым шляху. Бог жа, з гэтага пункту гледжання (даволі распаўсюджанага ў хрысціянскай літаратуры), толькі дапамагае верніку пазбегнуць непазбежнага, прапаноўваючы не ўяўную апеку, але сапраўднае выратаванне. Відавочна, што ў рамках гэтых разваг працэсу спазнання свету надаецца асаблівая ўвага, бо ў межах гэтага пункту гледжання ў большасці з зямных варункаў менавіта мудрасць, набытая ў зямным жыцці, з'яўляецца пуцяводнай зоркай.

Вяртаючыся да даследуемага твора, пажадана адзначыць, што шлях богапазнання праз чытанне кніг прыводзіць Аўрамія да значных і вельмі незвычайных для старажытнарускай духоўнасці вынікам. Першым чынам блажэнны стаў не толькі чытаць, але і тлумачыць кнігі.

«Украси же церковь иконами и завѣсами, и свѣщами, и мнози начаша отъ града приходити и послушати церковнаго пѣниа и почитаниа божественыхъ книгъ. Бѣ бо блаженый хитръ почитати, дасть бо ся ему благодать божиа не токмо почитати, но протолковати, яже мнозѣмъ несвѣдущимъ и отъ него сказаная всѣмъ разумѣти и слышащимъ; и сему изъ устъ и памятью сказая, яко же ничто же ся его не утаить божественыхъ писаний, яко же николи же умлѣкнуша уста его къ всѣмъ, к малымъ же и к великымъ, рабомъ же и свободнымъ, и рукодѣлнымъ» [Памятники 1981:76]. Вынікам гэтага было нейкае вучэнне (мы можам толькі здагадвацца аб яго змесце), да якога ён імкнуўся прылучыць усіх, хто да яго прыходзіў. У тэксце «Жыція» тым не менш відавочна, што тое, аб чым прапаведаваў Аўрамій, моцна адрознівалася ад традыцыйнай праваслаўнай дактрыны, прыманай атачаўшым яго клірам. Гэта выклікала ў некаторых яго прадстаўнікоў моцную

незадаволенасць дзейнасцю святога, якая проста разглядалася як ерэтычная.

«Попове же знающе и глаголюще: «Уже наши дѣти вся обратилъ есть»; друзии же пророкомъ нарицающе и ина же многа на нь вѣщания глаголюще, их же блаженый чюжь» [Памятники 1981: 80]. У рэшце рэшт гэтыя пропаведзі выклікалі незадаволенасць усяго горада. «Събраша же ся вси от мала и до велика весь градъ на нь: инии глаголють заточити, а инии къ стѣнѣ ту пригвоздити и зажещи, а друзии потопити и, проведше вѣсквозе градъ. Всѣм же собравшимся на дворъ владычень, игуменомъ же и попомъ, и черньцемъ, княземъ и боляромъ, диакони и вси церьковници, внегда послаша по блаженаго, уже всѣмъ собравшимся» [Памятники 1981:80].

Усе гэтыя дзеянні, як парафіянаў, так і святароў, Яфрэм тлумачыць традыцыйна як праяву падкопаў д'ябла, які імкнецца загубіць святога і зачыніць іншым шлях да Боскай ісціны, аднак з пункту погляду нават прыблізнага гістарычнага аналізу, кананічнасць таго, што прапаведаваў Аўрамій, выклікае сур'ёзныя сумненні. Гэтыя сумненні яшчэ больш узмацняюцца наяўнасцю ў самім тэксце Яфрэма шэрагу сцвярджэнняў, якія па азначэнні з'яўляюцца ерэтычнымі. У прыватнасці, само жыціе пачынаецца з вельмі цікавага выкладу Сімвала Веры (дарэчы, такога напісання няма ні ў адной з крыніц, якімі карыстаўся аўтар жыція Аўрамія Смаленскага).

«О пресвятый царю, отче и сыне и святый душе, слово божие, искони сый вь вѣкы, сътворивый небо и землю, видимая и невидимая, отъ небытья насъ въ бытие приведый; и не въсхотѣ насъ презрѣти въ мнозѣй прелести мира сего, но посла на избавление наше сынъ свой единочадый. Глаголеть бо пророкомъ духъ святый: «Не ходатай, ни аггелъ осия ны, но самъ сый преклонь небеса и сниде»; и родися отъ святыя и пречистыя и неискусобрачныя приснодѣвыя Мариа безъ сѣмене отъ святаго духа, и поживъ яко человѣкъ на земли, и страсть претерпѣ отъ твари своея, и смерть вкуси на крестѣ, безстрастенъ сый и бесмертенъ божествомъ, и въ гробѣ положенъ, и вѣскресе третий день, явися ученикомъ своимъ и увърivъ я, и многа знамениа и чюдеса показа предъ ученикы, *и взыиде на небо кь отцю, и сѣде одесную, и посла святый свой духъ на святыя апостолы* (курсіў наш. – *В. Е.*), и тѣми вся языкы просвѣти и научи истиннѣ вѣровати и славити бога, и се, заповѣдаа, глаголаше: «Се азъ с вами есмь по вся дни до скончания вѣка» [Памятники 1981:80].

Насуперак усім рознагалоссям паміж праваслаўем і каталіцызмам па пытанні аб сыходжанні Духа Святога, Яфрэм па тэме, якая з'яўляецца ключавой ва ўсіх спрэчках іерархаў гэтых дзвюх канфесій, займае пазіцыю, блізкую да Македонія, аднолькава ерэтычную як для адных, так і для другіх, бо Дух Святой у прыведзеным вышэй фрагменце лічыцца сыходзячым толькі ад Сына. Рознагалоссі паміж тэкстамі старажытнарускіх кніжнікаў і кананічным вызначэннем Сімвала Веры сустракаліся і раней. У прыватнасці, у «Аповесці мінулых гадоў» у выкладанні Сімвала Веры дапушчаны напаўарыянскі выраз «падобнаісны» замест «адзінаісны». У каментары да гэтага помніка выказваецца здагадка, што магчымым чыннікам гэтай замены магла быць простая памылка перакладчыка, які няправільна прачытаў грэчаскае слова ομοούσιος, прыняўшы яго за ὁμοιούσιος. Магчыма, падобны ж чыннік спрычыніўся і ў выпадку македонскай ерасі смаленскага манаха Яфрэма (нагадаем, што гэтая ерась была канчаткова зжытая ўжо да канца IV ст. хрысціянскай эры). Аднак як у выпадку «Аповесці мінулых гадоў», так і ў жыцціі Аўрамія Смаленскага відавочным падаецца адно, а менавіта індыферэнтнасць старажытнарускіх мысляроў да ўсіх тонкасцяў філасофскіх спрэчак аб сапраўднай сутнасці Святой Троіцы. Гэта можа быць растлумачана як нядосыць развітым спекулятыўным мысленнем на Русі разгляданага намі перыяду, так і духоўнапрактычнай скіраванасцю дзейнасці старажытнарускіх мысляроў. У любым выпадку відавочна, што свая праваслаўная афіліяцыя думалася тут цалкам інакш, чым патрыярхамі Фоціем і Міхаілам Керуларыем.

Завяршаючы кароткі агляд асноўных светапоглядных складнікаў, якія сілкавалі маральна-палітычныя ідэалы кіруючай і інтэлектуальнай эліты старажытнарускага грамадства, мы можам паставіць заканамернае пытанне: ці магла аказаць кіеваруская палітычная культура, якая да канца XIII ст. ужо сталася толькі гісторыяй, уплыў на сацыяльнае і духоўнае развіццё ВКЛ у перыяд яго станаўлення (XIII – XV стст.). Параўноўваючы пачатковы (XIII – XV стст.) перыяд станаўлення ВКЛ і познюю дамангольскую Русь, мы можам казаць калі не аб спадкаемнасці, то аб тыпалагічным падабенстве гэтых дзвюх феадальных дзяржаў.

«Exellenssimo patri domino Iohani romonae sedis pontifici Gedemine letwinorum et multunorum ruthenorum rex etc», – так пачынаў у 1322 г. сваё пасланне да Рымскага Папы Іаана адзін з князёў-

заснавальнікаў Вялікага княства Літоўскага Гедымін. Пэўна, гэта адзін з першых дакументаў, дзе ў тытуле кіраўніка з'яўляецца знітавана напісанне двух этнасаў – рускага і літоўскага. ВКЛ здзяйсняла свой шлях утварэння «федэратыўнай дзяржавы», у якую ў якасці суб'ектаў увайшлі два сярэднявечных этнаса – літоўскі і рускі.

Тым не менш, нягледзячы на відавочную надэтнічнасць дзяржаўнай машыны ВКЛ, гэтае поліканфесійнае і мультыэтнічнае ўтварэнне было пабудавана ўсё ж на прынцыпах «сярэднявечнага нацыяналізму». Тут вылучальныя прынцыпы старажытнарускага і літоўскіх этнасаў, якія сфарміраваліся раней па тыпалагічна падобнаму ўзору, прымаюцца як праўдзіва прававыя адрозненні, што робяць гэтыя «сярэднявечныя нацыі» аднолькава законнымі і раўнапраўнымі ў складзе ВКЛ і таму падлеглымі ахове з боку вышэйшай княжацкай улады.

Іншым важным падабенствам дзяржаўных практык ВКЛ і Старажытнай Русі з'яўляецца наяўнасць у гісторыі гэтых двух дзяржаўных утварэнняў феноменаў палітычнага хрышчэння, прычым амаль люстрана падобных адзін да другога. Аб гэтым, у прыватнасці, сведчыць наступны дакумент, які быў напісаны ад імя Вітаўта і датуецца канцом XIVст. Сціcласць гэтага дакумента і тое, што ён не з'яўляецца даволі вядомым ў навуковых колах, прымушае нас прывесці яго цалкам:

«Ot xyąndza wyelikyego Withowta ku moim woyewodam y namiestnykow y ku wszystkim czywonom po wszey moyey dzerzawie bądz wam swyadomo ysz gdy ku wam przyyedzye xyąndz byskup z tym lystem yz moyą pieczączyą tam tedy póst moj chywonowye zbyrzeczye pryed nym Litwa którzy szyzą nye kszycyly a thych okrzyesczy byskup jako yego wola a który Russyn a bądze chczal po swyey woly szą krczysz ten sza nye chay krczy a który niech że on bądyze w swoeey wyrze» [Universal Witolda 1910:23].

Адначасова з гэтага невялікага тэксту відаць, што ўлада вялікага князя над душамі сваіх падданых абмяжоўвалася той іх часткай, якая мела адзіныя з Вітаўтам этнічныя і рэлігійныя вытокі. Фармат жа адносін паміж вярхоўнай уладай ВКЛ і яго праваслаўным рускім насельніцтвам будаваўся ўжо на чыста юрыдычных, прычым «свецкіх» падставах, якія мелі сваёй асновай звычаёвае права. Аб гэтым, у прыватнасці, сведчыць «Акруговая Грамата літовскаго велікаго князя Аляксандра Вітавта, объ отделении Кіевской митрополіи от Московской и о поставленіии въ санъ

Кіевскаго митрополита Григория Цамблака», датаваная лістападам 1415 г. [Акты 1846:1, 35–37, дак. № 35].

Прымаючы ўдзел у рашэнні нібыта цалкам кананічнай праблемы аб аддзяленні кіеўскай мітраполіі ад маскоўскай, Вітаўт (асоба адзначаючы, што ён «есмо не у вашей вере») дзейнічае тут менавіта як свецкі кіраўнік, з аднаго боку, адкідаючы абвінавачванні ў тым, што калі «осподарь не въ той вере, того для церковь оскудела», а з іншага – падаючы справу аб кіеўскай мітраполіі як чыста дзяржаўны інтарэс. Ён прымаецца за гэтую праблему ў духу наяўных тады прававых ідэалаў і прынцыпаў і выступае ў сваім пасланні (як было і ў выпадку з Уладзімірам Манамахам) як праўдзівы князь, паводзіны якога цалкам адпавядаюць дзеючаму ідэальнаму канону.

Вітаўт, паказваючы сябе апекуном рускай зямлі, выкарыстоўвае ў абгрунтаванні сваёй пазіцыі наступныя чатыры сярэднявечныя прававыя імператывы – справядлівасць, агульная зацікаўленасць, старажытнасць, першынство права. Для сваіх рускіх падданых ён выступае таксама ў вядомай варварскім праўдам іпастасі «галоўнага сваяка і самага блізкага суседа», намякаючы ў сваім пасланні, што пакінутая без дагляду кіеўская мітраполія па праве княжай рукі з'яўляецца яго ўласнасцю. І адмаўляецца ён ад гэтага свайго права ў імя стабільнасці сваёй дзяржавы і агульнай карысці падпарадкаванай яму Русі, слупом якой прызнаецца росквіт праваслаўнага веравызнання.

Наступны істотны момант, у якім прагледаецца пераемнасць палітычных гісторый Кіеўскай Русі і Вялікага княства Літоўскага, мы пастараемся раскрыць пры параўнанні маральна-прававых асноў гэтых дзяржаў праз прызму тэорыі так званай феадальнай рэвалюцыі, якая была распрацавана ў рамках французскай школы гістарычнай антрапалогіі (школы Аналаў). Разглядаючы вышэй «Павучанне» Уладзіміра Манамаха, мы адзначалі, што галоўная функцыя кіеўскага князя з пункту погляду існаваўшай у той час сістэмы станаў была перш за ўсё ваенная – абарона сваіх падданых, утаймаванне непакорлівых васалаў, пашырэнне і ўмацаванне сваёй дзяржавы. Апісанню паходаў розных усходнееўрапейскіх князёў прысвечаная і вялікая частка летапісных збораў, прычым, паводле гэтых помнікаў, паводзіны як рускіх, так і літоўскіх князёў былі падобныя.

Вайна патрабуе для сябе пабудовы соцыума і універсуму па так званай двухзвеннай схеме, калі той, хто не з намі, разглядаецца як той, хто супраць нас. З гэтага пункту погляду вельмі зручна падзя-

ляць свет на добрае – злое, высокае (шляхецкае) – нізкае (халопскае). Пераход да мірнага будаўніцтва ва ўмовах сярэднявечнай Еўропы быў вельмі важным этапам, які меў глыбокія светапоглядныя наступствы, параўнальныя з рэвалюцыйнымі. У гэтай сваёй інтэрпрэтацыі мы прытрымліваемся ідэй французскага гісторыка Жоржа Дзюбі, які ў сваім творы «Les trois ordres ou l'imaginaire d'un féodalisme»[1] [Duby 1978] паспяхова выкарыстоўвае для апісання пераходу французскага грамадства ад ваеннай да мірнай пабудовы канцэпцыю так званай феадальнай рэвалюцыі. Дадзеныя працэсы ў Францыі Дзюбі датуе канцом IX – пачаткам XI ст.

«Сутнасцю «феадальнай рэвалюцыі» Дзюбі лічыць распаўсюджванне новай, вядучай пачатак ад бана, сен'ярыі. Прынцыповае адрозненне заснаванай на гэтай сен'ярыі сацыяльнай сістэмы ад той, што папярэднічала «феадальнай рэвалюцыі», складаецца, па думцы Дзюбі, у наступным. Палітычнае панаванне старой каралінгскай шляхты абумоўлівалася сталымі рабаўніцкімі войнамі па-за краінай і панаваннем усяго вольнага насельніцтва на чале з каралямі над заняволеным насельніцтвам старых маёнткаў (маса прасталюдзінаў заставалася ў той час вольнай). Пасля «феадальнай рэвалюцыі» знешнія заваявальныя войны губляюць ранейшае значэнне; эканамічнай асновай сен'ярыяльнага панавання становіцца эксплуатацыя ўсёй масы прасталюдзінаў, уключаючы былых вольных; ваеннае рабаванне чужых народаў змяняецца ваенным панаваннем над уласным народам; у склад новай шляхты ўваходзяць у першую чаргу мясцовыя ўладары, якія набылі ваенна-палітычныя і судова-адміністрацыйныя прэрагатывы, згубленыя каралямі. Гэтае ваенна-палітычнае вяршэнства (а не зямельнае багацце, як у часы Каралінгаў) і складае з гэтага часу крыніцу сен'ярыяльнай улады. Менавіта судова-палітычная сен'ярыя бана – галоўная ваенна-палітычная ячэйка грамадства – стала пасля «феадальнай рэвалюцыі, па думцы Дзюбі, і асноўнай ячэйкай феадальных вытворчых адносін» [Бессмертный 1984; параўн.: Duby 1978:186–197].

Пераход ад рабавання да працы ўзбагаціў свет, зрабіў яго больш разнастайным і ўскладніў яго структуру. У прыватнасці, наступствам гэтага было з'яўленне сярэдняга пласта паміж наяўнымі раней двума крайнімі станамі. Разам з maiores і minores (большымі і меншымі) з'явіліся сярэднія (mediocres), якія, не быўшы найгоршымі, адначасова не прэтэндавалі на ролю лідэраў. Гэтыя людзі

[1] «Тры парадкі, або Уяўны феадалізм».

заявілі аб сваім намеры жыць, прыносіць карысць і атрымоўваць за гэта ўзнагароды. Сярэдзіна заўсёды ўраўнаважвае сістэму. Умацаванне падобнага погляду на свет аказала сур'ёзны ўплыў і на развіццё еўрапейскіх сярэднявечных грамадстваў, і на саму хрысціянскую дактрыну ў межах каталіцкай інтэрпрэтацыі, у якой якраз к сярэдзіне XI – пачатку XII ст. выспела праблема чысцяца, аднаго з слупоў каталіцкай веры.

Адлюстраваннем распачатага пераходу ад «ваеннай» да «мірнай» мадэлі пабудовы ў сацыяльнай структуры ВКЛ можна лічыць «Лісты Гедыміна» (1323–1324) [Послания Гедемина 1966], у якіх важнай тэмай стала запрашэнне прадстаўнікоў тых прафесій, якія якраз па сваім прызначэнні павінны былі заняць месца médiocres, «сярэдняга становішча» ў грамадстве.

«Рыцараў, збраяносцаў, купцоў, лекараў, кавалёў, стальмахоў, шаўцоў, гарбароў, млынароў і пекараў, крамнікаў, [прадстаўнікоў] любога выгляду рамяства, – усіх іх, пералічаных вышэй, мы надзелім зямлёй, кожнага адпаведна яго становішчу… Хай жа ўвесь [гэты] народ карыстаецца грамадзянскім правам горада Рыгі, калі толькі затым радаю высакародных не будзе знойдзена лепшае [рашэнне]» [Послания Гедемина 1966:32–33].

З пункту гледжання кагнетыўнай геаграфіі, у палітычнай думцы Беларусі гэтага часу мы бачым класічную карціну еўрапейскага Сярэднявечча, сутнасць якой у сацыяльным плане складаецца з падначалення асобы яе сацыяльнаму становішчу. Ідэальны ж вобраз таго альбо іншага чалавека ў Сярэднявеччы звычайна зводзіўся да яго статуса ў грамадстве, якое разглядалася як зададзенае Богам. «Ідэя саслоўнага падзелу грамадства наскрозь пранізвае ўсё Сярэднявечча, усе тэалагічныя і палітычныя развагі, і справа тут зусім не абмяжоўваецца звычайнай трыядай – духавенства, арыстакратыя і трэцяе саслоўе. Паняццю «саслоўе» не толькі надавалася вялікая каштоўнасць, яно, вядома, было значна больш шырокім па сэнсе. Увогуле, усякае згуртаванне, усякі занятак, усякая прафесія разглядаліся як саслоўе, і нароўні з падзелам грамадства на тры саслоўі можа сустракацца і падзел на дванаццаць. Бо саслоўе ёсць стан (estate), парадак (order), і за гэтымі паняццямі тоіцца думка аб богададзенай рэчаіснасці... У гэтай выдатнай карціне, у выглядзе якой уяўлялі сабе дзяржаву і грамадства, за кожным саслоўем пакідалі не тую функцыю, дзе яно выяўляла сваю карыснасць, але тую, дзе яно выяўляла свой святы абавязак альбо свой ззяючы бляск. Гасподзь загадаў простаму на-

роду з’явіцца ў свет, каб працаваць на зямлі або гандлем здабываць сабе сродкі да жыцця… духавенству прызначалася вяршыць справу веры, арыстакратыя была прызваная дзеля ўзвелічэння дабрачыннасці і захавання справядлівасці – справамі і норавамі найбольш выдатных асоб свайго саслоўя яна павінна была ўяўляць сабой люстэрка для ўсіх» [Хейзинга 1988:62–63].

У аснову сваіх разважанняў Гедымін, як і яго нашчадак Вітаўт, ставіць фундаментальную лагічную катэгорыю Сярэднявечча – справядлівасць. Варта адзначыць, што яна ў яго лістах нядрэнна распрацаваная. Асноўнае памкненне князя – супрацьстаяць несправядлівасці, і гэтая барацьба супраць яе апраўдвае тыя ваенныя дзеянні, якія вяло яго войска супраць крыжакоў. Паступаць справядліва – гэта дзейнічаць гэтак жа, як паступаюць каралі хрысціянскія, г. зн. дэ-юрэ і дэ-факта набыць адпаведны статус. Наступны момант: Гедымін жадае набыць не толькі справядлівы статус, але абвяшчае сябе справядлівым кіраўнікам, мэта якога: «Забяспечыць доляй кожнага паводле яго становішча», захаваць і прымножыць для кожнага той статус, які той чалавек мае ад Бога. І, нарэшце, апошняе: «Мы ўсталюем такі свет, якога хрысціяне яшчэ не ведалі» [Послания Гедемина 1966:32–33].

ЗАКЛЮЧЭННЕ

«Краіна, у якой жыве Бог», – так вуснамі заезджых італьянскіх канонікаў надзвычай прыгожа сказаў аб сваёй Айчыне падданы «божай літасцю вялікага князя літоўскага, рускага, прускага, жамойцкага, мазавецкага» шляхціц з беларускага Ляхава Фёдар Еўлашоўскі. Так ужо склалася, што як вывучэнне дынамікі, так і канструіраванне гісторыі духоўнага жыцця грамадства з’яўляецца адным з краевугольных камянёў у фарміраванні гістарычнай свядомасці нацыі. Інтэлектуальная гісторыя ёсць яднаючая сіла, аснова для пошукаў адказаў на фундаментальныя пытанні: хто мы? Чаму мы жывём тут? Якія мы і якія нашыя гістарычныя карані? Прыведзенае вышэй меркаванне Фёдара Еўлашоўскага пэўна і ёсць узор не чытання і выкладання, а менавіта тварэння сучаснасці праз асэнсаванне той гістарычнай памяці, на якой грунтавалася першае беларускае Адраджэнне XVI–XVII стст., у час якога пашанцавала жыць Фёдару Еўлашоўскаму. Перадумовай гэтага «залатога» стагоддзя беларускай цывілізацыі было тое Сярэднявечча, якое разглядалася ў гэтым томе.

У эпоху Сярэднявечча ў нашым рэгіёне Паўночна-Усходняй Еўропы рабіліся першыя спробы тэарэтычнага асэнсавання мікра- і макракосмаў, складаліся асноўныя паняцці, катэгорыі, сімвалы і метафары, што звязана з распаўсюджваннем пісьменнасці ва ўсходніх славян, росквітам духоўнай культуры, эстэтызацыяй разумовай дзейнасці, фарміраваннем своеасаблівай гістарыясофіі. Пры разглядзе форм, у якіх жыве чалавечая думка, і іх суадносін з ідэальным светам мы бачым, што філасофскія праявы свету і чалавека, спекулятыўныя ўяўленні аб існым, належным і магчымым уплецены амаль ва ўсе феномены культуры. Таму яны і з’яўляюцца аб’ектам нашай уласна філасофскай рэфлексіі, якая рэканструіруе і экспліцыруе (згодна са сваімі ўласнымі правіламі) прысутнасць

гэтых філасофскіх сэнсаў, вобразаў і ўяўленняў. Іх экспплікацыя дазваляе пабудаваць адзіную філасофскую «матрыцу» сукупнасці розных культурных феноменаў той або іншай эпохі.

Шмат якія з унікальных рыс беларускай сацыякультурнай прасторы маюць свае вытокі ў глыбокай старажытнасці, калі пануючым тыпам мыслення і светапогляду было міфалагічнае. Міфалогія ўключаецца ў кантэкст гісторыка-філасофскага даследавання на розных падставах. Так, філасофская рэфлексія над міфалогіяй сама мае сваю даволі працяглую гісторыю і ўжо таму міфалогія становіцца тэмай гісторыка-філасофскага вывучэння. Але гэтая акалічнасць, так бы мовіць, вонкавая. Ёсць і больш фундаментальныя. Адна з іх палягае ў тым, што ўсякая міфалогія – гэта, па вялікім рахунку, пачуццёва выяўленая анталогія, накіраваная на экспплікацыю сваімі – часцей за ўсё вобразна-мастацкімі і паэтычнымі – сродкамі найбольш агульных пытанняў пра ўсё існае ў цэлым і месца чалавека сярод гэтага існага. А гэтую самую анталогію філасофія экспплікуе сваімі канцэптуальна-катэгарыяльнымі сродкамі. Істотна і тое, што ў гістарычным даляглядзе міфалогія з'яўляецца кагнітыўным субстратам любой катэгарызацыі і адпаведна стварэння паняццяў, у тым ліку і філасофскіх катэгорый. З гэтага пункту гледжання прадстаўлены вынікі рэканструкцыі трох асноўных міфалагічных нарытываў, цесна звязаных з адметна беларускай версіяй старажытнага індаеўрапейскага блізнечнага міфа: касмаганічнага, этнагенетычнага і «царскага», якія задаюць своеасаблівую сістэму каардынат погляду на прыроду, чалавека і грамадства. Асобна даследаваны прасторавыя і часавыя структуры на аснове аналізу беларускіх фальклорных тэкстаў, а таксама каляндарныя аспекты рэканструкцыі старажытных сістэм светапогляду.

Кіеўская Русь у шэрагу культур, якія спрычыніліся да паўстання беларускай нацыянальнай сацыякультурнай прасторы, стаіць першай. Яна традыцыйна разглядаецца як своеасаблівая агульная духоўная спадчына трох усходнеславянскіх народаў – беларускага, рускага, украінскага. Шэраг глабальных дэтэрмінант, якія дагэтуль маюць істотнае значэнне для беларускай нацыі, зарадзіўся або быў прыўнесены на нашу зямлю менавіта ў старажытнарускую эпоху. Гэта перш за ўсё пісьменнасць (а таксама ўласцівыя ёй разумовыя каноны), хрысціянскія нормы і прынцыпы, а таксама непераходзячыя грамадскія рэгулятывы (такія, як этнічная талерантнасць, рэлігійная верацярпімасць, перавага грамадскага

дабра над асабістым і інш.). Не ўваходзячы ў прамым сэнсе ў склад беларускай нацыянальнай філасофіі, старажытнаруская духоўнасць тым не менш з'яўляецца яе важнай перадумовай. Старажытнаруская філасофія – гэта перадусім сярэднявечная філасофія, духоўная думка з выразнай візантыйска-праваслаўнай скіраванасцю. Праблемнае поле старажытнарускай філасофскай думкі будавалася ў строга тэалагічным кантэксце са свядомым альбо падсвядомым выкарыстаннем ідэі вышэйшага Абсалюту, Дыянісавых прынцыпаў нябеснай іерархіі, дамаскінскага спосабу аргументавання. Гістарыясофія старажытнарускіх кніжнікаў канструіруецца ў адпаведнасці з біблейскім канонам тварэння свету, сінхранізуецца са старазапаветнай і новазапаветнай гісторыяй, а таксама дэтэрмінуецца хрысціянскімі маральнымі ідэаламі. Нараўне з агульнахрысціянскай скіраванасцю старажытнарускія погляды на гісторыю мелі выразна выяўленую рэгіянальную спецыфіку, заснаваную на разглядзе лакальнай гісторыі «народа рускага» як самастойнай дэтэрмінанты гістарычнага развіцця ў глабальных рамках хрысціянскай цывілізацыі. Старажытнаруская філасофія – філасофія, якая абапіраецца на спецыфічны менталітэт сярэднявечнага грамадства і мае адмысловыя формы выразу і фіксацыі.

Старажытнаруская культура, якая існавала ў агульнаеўрапейскім кагнітыўным полі, узбагачалася пры дапамозе працэсаў транскультурнага ўзаемадзеяння паміж старажытнарускай і візантыйскай, старажытнарускай і старажытнабалгарскай, старажытнарускай і скандынаўскімі культурамі. У гэтым кантэксце даследаваны філасофскія арыентацыі пры прыняцці праваслаўя і наступствы гэтага акту для развіцця кіеварускай культуры. Для сярэднявечнага мыслення была характэрная крытычная акцэптуацыя асноўных кірункаў антычнай філасофіі. Вылучаюцца тры каналы пранікнення і ўздзеяння антычнай спадчыны на працэс фарміравання сярэднявечнай філасофскай думкі Беларусі: балгара-візантыйскі, заходнееўрапейскі і араба-яўрэйскі. Яшчэ ў перыяд Кіеўскай Русі распаўсюджвалася і інтэрпрэтавалася філасофска-лагічная спадчына Арыстоцеля. Лагічныя помнікі познесярэднявечнай літаратуры араба-яўрэйскага паходжання – «Кніга, глаголемая логіка» і «Логіка Авіясафа» – досыць грунтоўна знаёмілі сваіх чытачоў са зместам «Арганону» Арыстоцеля.

Першы пісьмовы помнік, які быў створаны на беларускіх землях – «Жыціе Еўфрасінні Полацкай» – адлюстроўвае сітуацыю

рэальнага цяжару штодзённасці і руціннасці, імкненне неардынарнай асобы вырвацца з палону стэрэатыпаў і жыццёвых забабонаў да свабоды самавыяўлення і творчасці, г.зн. той рэальны канфлікт, які можна аднесці да шэрагу вечных, перыпетыі якога вывучалі мысліцелі ўсіх часоў і народаў. Менавіта гэтую праблему імкнецца вырашыць Еўфрасіння Полацкая, прымаючы манаскі стан.

Другі лакальны мысліцель – рускі мітрапаліт Клімент Смаляціч – праз хрысціянскую экзегетыку, на падставе біблейскіх і евангельскіх тэкстаў, абгрунтоўвае сваю галоўную тэзу аб неабходнасці злучэння ў жыцці манаха маральнага ўдасканалення шляхам паслухмянства і ўстрымання ад цялесных жарсцяў са сталым вывучэннем Святога Пісання з мэтай пазнання праз яго бачнага і нябачнага свету, каб максімальна наблізіцца да сэнсу Боскага адкрыцця, запісанага Богам у трох вялікіх кнігах, якімі ў эпоху Сярэднявечча лічыліся Святое Пісанне, Прырода і Чалавек. «Пасланне» мітрапаліта Клімента Смаляціча да прэсвітэра Фамы каштоўнае для нас тым, што ў гэтым тэксце ўпершыню ў гісторыі старажытнарускай культуры мы сустракаем адносна цэласнае разуменне прыроды і сутнасці пазнання.

Кірыла Тураўскі (1130–1182) – адзін з самых папулярных пісьменнікаў эпохі Кіеўскай Русі, прапаведнік, епіскап Тураўскі. Аўтар урачыстых слоў, павучанняў, малітваў, канонаў. Творчасць Кірылы Тураўскага з’яўляецца своеасаблівай філасофскай квінтэсенцыяй айчыннага філасофствавання таго часу. Яно адносіцца ў асноўным да сферы маральнага багаслоўя, але ў той ці іншай ступені датычыць і іншых галін сярэднявечных ведаў – анталогіі (богастваральніцтва), гнасеалогіі (богапазнання), гістарыясофіі. Творы Кірылы Тураўскага сінтэзуюць тэндэнцыі і падыходы да пазнання існага, якія існавалі да яго ў філасофскай думцы Старажытнай Русі.

У гістарыяграфіі айчыннага Сярэднявечча, нароўні з характэрным для рэлігійнага светапогляду эпохі хрысціянскім правідэнцыялізмам («Аповесць мінулых гадоў»), праступае і свецкая свядомасць. Яна выяўлялася ва ўзнікненні элементаў гістарыяграфіі («Слова пра паход Ігаравы»), гуманістычным асэнсаванні ідэі «агульнага дабра», гістарычнага лёсу Русі. Довады гістарыясофаў, якія мелі рэлігійную форму, нярэдка выкарыстоўваліся для абгрунтавання палітычных канцэпцый аўтараў, патрыятычнай ідэалогіі. Станаўленне сацыяльна-гуманістычных уяўленняў у ацэнцы агульнага дабрабыту соцыума знойшло адлюстраванне і ў беларуска-

літоўскім летапісанні. Шматслойны характар, спалучэнне рэлігійнага традыцыяналізму і вальнадумства выяўляецца ў грамадска-філасофскіх поглядах найбуйнейшых прадстаўнікоў айчыннай сярэднявечнай думкі – К. Смаляціча і К. Тураўскага. Алегарычнае тлумачэнне Святога Пісання стварала перадумову рацыяналістычнага асэнсавання рэлігійна-тэалагічнай праблематыкі.

Для сярэднявечнай літаратуры характэрная кантамінацыя і сінтэз рэальнасці і мастацкай выдумкі, гісторыі і міфа. Адзінства міфа і гісторыі пацвярджаецца аналізам фрагментаў з «Аповесці мінулых гадоў», сярэднявечнай гераічнай паэмы «Слова пра паход Ігаравы», а асабліва полацкімі фрагментамі гэтага унікальнага помніка сярэднявечнай паэзіі ўсходнеславянскіх народаў. Аналіз гэтай паэмы дазваляе ўдакладніць міфалагічныя функцыі язычніцкіх багоў (Вялес, Дажджбог, Макош, Стрыбог, Пярун). Так, славяна-балцкі бог дамашніх жывёл Вялес быў адначасова і боствам музыкі і паэзіі. Ва ўводзінах да паэмы «Слова пра паход Ігаравы» аўтар называе нашага чарадзейнага музыку (аналаг антычнага Арфея) Баяна «Вялесавым унукам». Славян-русічаў ён назваў «дажджбожымі ўнукамі», а Дажджбога – іх продкам.

Беларускае Сярэднявечча заклала не толькі асновы айчыннай прававой, філасофскай і эстэтычнай культуры, яно было часам фарміравання новага тыпу гістарычнай і грамадска-палітычнай свядомасці і заснаванай на гэтых асновах гістарычнай памяці, якія кансалідавалі беларуска-літоўскую этнанацыянальную супольнасць.

Ужо на ранніх этапах айчыннай гісторыі фарміруецца такая адметная рыса грамадскай думкі Беларусі і нацыянальнай самасвядомасці, як талерантнасць. У далейшым, у пачатковы перыяд утварэння беларускай народнасці (другая палова XIII–XV ст.), у межах Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага інтэнсіфіцыруецца фарміраванне асноў новай грамадзянска-этнічнай самасвядомасці. Для дадзенага гістарычнага этапу характэрныя станаўленне ідэі рэлігійнай, палітычнай, этнакультурнай свабоды, узнікненне новай дзяржаўна-палітычнай самасвядомасці, якая знайшла выраз у беларуска-літоўскіх летапісах, сцвярджэнне хрысціянскага светапогляду, зафіксаванага ў рэлігійна-царкоўнай літаратуры. У інтэграваным беларуска-ўкраінска-літоўскім утварэнні пастулова сцвярджаюцца ліберальны палітычны лад, рэлігійна-канфесійны плюралізм, ствараюцца асновы прававой феадальнай дзяржавы. Фарміруецца дэмакратычная сістэма гарадскога

жыцця, заснаваная на традыцыях мясцовага самакіравання і нормах магдэбургскага права.

У перыяд Сярэднявечча вальнадумства знайшло выраз у своеасаблівасці філасофскай культуры, народнай творчасці, а ў рэлігійных формах выявілася ў дваяверстве, скептыцызме і індыферэнтызме, ерэтычных вучэннях. Гуманістычныя ідэі, якія зараджаліся ў філасофскай культуры, выяўляліся ў сацыяльна-палітычнай этыцы, эстэтыцы і гістарыясофіі. Айчынная сярэднявечная думка імкнулася да асэнсавання не толькі рэлігійных асноў быцця, але і актуальных грамадскіх праблем. У помніках разнастайнай па жанрах літаратуры (фларылегіях, словах, аповесцях, летапісах, агіяграфіях і інш.) абгрунтоўвалася значнасць каштоўнасцей рэальнага жыцця – маральнасці, розуму, чалавекалюбства, грамадзянскай і палітычнай мудрасці. Уласцівыя айчынным кніжнікам панегірыкі ведам стваралі перадумовы рэлігійнага рацыяналізму. Нараўне з пануючай хрысціянскай эстэтыкай у грамадскай свядомасці вылучаецца народнае эстэтычнае ўспрыманне прыгажосці прыроды і чалавека. Складаецца чужая рэлігійнай апалагетыцы былінная творчасць славян.

Абагульняючы развіццё палітычных кампанентаў культуры, якая сфарміравалася ва ўмовах развіцця Старажытнай Русі (у склад якой уваходзілі тры буйныя кангламераты: Кіеўская Русь, Русь Наўгародская і Полацкая Русь), можна адзначыць, што ў адрозненне ад шматлікіх сучасных заходнееўрапейскіх дзяржаў на ўсходнееўрапейскай прасторы ўжо з моманту здабыцця Руссю пісьменнасці і літаратурнай мовы (прыкладна з пачатку XI ст.) можна казаць аб станаўленні тэндэнцый адасаблення дадзенай геапалітычнай прасторы, г. зн. аб схільнасці будаваць тут дзяржаўную ідэалогію на аснове своеасаблівага «сярэднявечнага нацыяналізму», падобнага да сучасных нацыяналізмаў (якія з’яўляюцца прадуктам буржуазных рэвалюцый) па спосабу пабудовы вылучальнага прынцыпу. Прыкладам такога вылучальнага прынцыпу можа служыць «народ рускі», які па сваёй генэзе з’яўляецца унікальным феноменам у феадальным свеце. «Народ рускі» аб’ядноўвала не толькі агульная мова, але і вера, дакладней, канфесія – праваслаўе.

Важным падабенствам дзяржаўных практык ВКЛ і Старажытнай Русі з’яўляецца наяўнасць у гісторыі гэтых двух утварэнняў феноменаў палітычнага хрышчэння. Аднак у адрозненне ад кіеварускага перыяду ўлада вялікага князя літоўскага над душамі сваіх падданых абмяжоўвалася той іх часткай, якая мела падобныя

этнічныя і рэлігійныя вытокі. Фармат жа адносін паміж вярхоўнай уладай ВКЛ і праваслаўным рускім насельніцтвам гэтай сярэднявечнай дзяржавы будаваўся ўжо выключна на юрыдычных, «свецкіх» падставах, якія мелі сваёй асновай звычаёвае права.

«Мы ўсталюем такі мір, які хрысціяне яшчэ не ведалі», – пісаў на пачатку XIV ст. у сваіх лістах вялікі князь літоўскі Гедымін. Зроблены ўпершыню ў гісторыі ўсходнееўрапейскай думкі гісторыка-філасофскі аналіз гэтых лістоў выявіў шэраг новых момантаў, дзе назіраецца падабенства палітычных гісторый Кіеўскай Русі і Вялікага княства Літоўскага. У прыватнасці, адлюстраваннем распачатага пераходу ад «ваеннай» да «мірнай» мадэлі пабудовы сацыяльнай структуры ВКЛ можна лічыць запрашэнне прадстаўнікоў тых прафесій, якія па сваім прызначэнні павінны былі заняць месца *mediocres*, «сярэдняга стану» ў грамадстве.

Сярэднявечча на беларускіх землях – гэта таксама час пераадолення феадальнай раздробленасці і стварэння цэнтралізаваных дзяржаў, калі беларускія землі пасля распаду Кіеўскай Русі ўтварылі ядро Вялікага княства Літоўскага. Усе гэтыя працэсы знайшлі відавочнае адлюстраванне ў беларуска-літоўскіх летапісах, шматлікія фрагменты якіх засноўваюцца на пратографах, што ўзыходзяць менавіта да гэтай ранняй эпохі. Прычым у летапісах не толькі адбываецца ўсведамленне і замацаванне значнасці ў палітычным жыцці этнічнай супольнасці, не толькі фіксуюцца аб'ектыўныя працэсы грамадскага жыцця, але таксама прысутнічае і выяўляецца актыўная ідэалагічная тэндэнцыя, якая часта прыводзіла да дэфармацыі рэальнасці, тэндэнцыя, накіраваная на ідэалізацыю дадзенай супольнасці і яе палітычных памкненняў (першым чынам пэўных, персанальных носьбітаў гэтых памкненняў), часта вельмі абмежаваных. Зразумела, што наяўнасць такой важнай палітыка-ідэалагічнай формы, як летапіс, якая была складовай часткай культурнага здабытку беларускіх княстваў, аказвалася вельмі сугучнай запытам часу, адказвала наспелым палітычным запатрабаванням маладога дзяржаўнага ўтварэння – Вялікага княства Літоўскага – і была досыць хутка выкарыстана ідэалагічнымі выразнікамі яго палітычных памкненняў у сваіх пэўных інтарэсах.

Панаванне новых светапоглядна-ідэалагічных уяўленняў з іх рэзкім іерархічным падзелам усяго існага на вышэйшае і ніжэйшае, з паняццямі пачатку, тварэння, лінеарнасці часу знайшло выразнае адлюстраванне ў самой форме летапісу як змястоўнага цэлага. У адрозненне ад эпасу, былінных паданняў, фальклору наогул, дзе

дзеянне і час знаходзяцца ў межах адной сітуацыі-дзеяння і непарыўна ўзаемазвязаныя, у летапісах час становіцца адносна самастойным, набывае універсальны характар прынцыпу і формы арганізацыі ўсяго матэрыялу, які ідзе ад рэальнасці. Пастуляваны хрысціянствам пачатак стварэння свету выступае зыходнай кропкай наступнага лінеарнага бачання і пабудовы рэальнасці ў яе часавай працягласці і паслядоўнасці; лінеарнасць часу становіцца тым стрыжнем, які пакліканы ўнутрана арганізаваць пэўны матэрыял рэчаіснасці.

Разам з тым вонкавая змястоўнасць вызначаных падзей, якая ішла ад рэальнасці, фіксацыя-прайграванне іх не заўсёды змяшчаліся ў рамкі досыць абстрактнага прынцыпу строгай часавай лінеарнай паслядоўнасці. Таму і панаванне гэтага прынцыпу ў летапісах не магло быць абсалютным. Гадавыя пазначэнні як значныя кропкі змесцішча падзей нярэдка апыналіся незапоўненымі, як бы пустымі, калі «не адбывалася нічога»; тым самым апрыёрная значнасць зыходнай светапоглядна-часавай схемы не знаходзіла свайго рэальнага, фактычнага пацверджання. Акрамя таго, у шэрагу выпадкаў прайграванне, запіс шматлікіх падзей, фармальна ўзгадняючыся з агульным часавым прынцыпам, унутрана арганізуецца на іншых падставах – фальклорных або апавядальна-літаратурных.

Больш пэўныя і больш змястоўныя прынцыпы, якія ляжалі ў аснове дзейнасці летапісцаў, абумоўленыя тым фактам, што на вызначаным, досыць высокім узроўні развіцця этнічнай, народнай супольнасці, якая дасягнула прыступкі афармлення палітычнай, патрыятычнай свядомасці, узнікае (на аснове гістарычнага эпасу і іншых аналагічных вусных жанраў фальклору) патрэба ў большменш сістэматычным і паслядоўным узнаўленні таго, чым была і якім чынам пэўная этнічная супольнасць дасягнула свайго цяперашняга стану. Філасофскія, прававыя і ідэалагічныя дасягненні ВКЛ эпохі Сярэднявечча склалі шматгранны сінтэз традыцый звычаёвага права, пераасэнсавання антычнай філасофіі, глыбокага засваення маральных асноў і анталагічных паданняў сярэднявечнага хрысціянства ў яго ўсходняй (візантыйскай) і заходняй (рымскакаталіцкай) формах.

«Краіна, у якой жыве Бог». Наш асабісты досвед спасціжэння гісторыі прымушае прыйсці да несуцяшальнай высновы, што вельмі кароткія тыя моманты і надзвычай рэдкія тыя геаграфічныя месцы, дзе ў чалавека, падобнага да нашага ляхавіцкага

шляхціца Фёдара Еўлашоўскага, ёсць імпэт шчыра прамаўляць такія ўзнёслыя фразы. Прага да перамен – гэта універсальны рэфрэн еўрапейскай цывілізацыі. Ужо больш за два тысячагоддзі мы знаходзімся быццам у вечнай дарозе. Народы, якія прымалі хрысціянства, як бы імкнуліся выраўняць свой бег. Яны пераваралі асноўную каляіну свайго часу ў нейкі промень, які браў пачатак у прыхаванай цемры мінулага і накіроўваўся ў будучыню, райскае святло якога толькі праглядалася ў недасяжным міфалагічным марыве. На ўсім працягу гэтага вялікага шляху паміж «славутым мінулым» і «заўжды цудоўнай будучыняй», як правіла, знаходзілася пагарджаная сучаснасць – тое імгненне, якое трэба нейкім чынам пераадолець.

Менавіта таму светаадчуванне заспакаення ў цытаваным вышэй урыўку з’яўляецца унікальным. Нам вядомы толькі адзін падобны прыклад у абсягу ўсходнееўрапейскай сярэднявечнай інтэлектуальнай гісторыі – Іларыён Кіеўскі, першы мітрапаліт Русі, рускі па паходжанні, які напісаў у першай палове XI ст. першы твор на старажытнарускай мове, што дайшоў да нас. Са «Слова аб законе і міласці» Іларыёна мы пачалі разгляд развіцця сярэднявечнай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне. Мемуары Еўлашоўскага, напісаныя ва ўжо выходзячым за храналагічныя межы тома XVI стагоддзі, могуць разглядацца як нейкая квінтэсенцыя папярэдняга развіцця ВКЛ. Гэта значыць, калі ў выпадку Іларыёна настрой заспакаення быў выкліканы ў першую чаргу эйфарыяй ад прышэсця на Зямлю Рускую новай веры, то выказванні Фёдара Еўлашоўскага, мабыць, былі рэакцыяй на той стан стабільнасці і спарадкаванасці, якога Вялікае княства Літоўскае дасягнула да сярэдзіны XVI ст.

Прыкметнай рысай змен у ідэалагічнай думцы і палітычнай пабудове ВКЛ у перыяд Сярэднявечча з’яўляецца тое, што ва ўмовах поліканфесійнай і поліэтнічнай структуры Вялікага княства Літоўскага рэлігійная памяркоўнасць і этнічная талерантнасць, якія існавалі ў рудыментарных і вонкавых формах у культуры і грамадска-палітычным жыцці Кіеўскай Русі, сталі фундаментальным прынцыпам жыцця новай феадальнай дзяржавы. Як адзначалася вышэй, грамадзяне Полацкіх, Смаленскіх, Пінска-Тураўскіх земляў засталіся прыхільнікамі праваслаўнага веравызнання, а тэрмін «народ рускі» набыў сэнс канфесіаніма. Сярэднявечныя літоўцы былі язычнікамі да канца XIV ст. Акрамя таго, гэтая супольнасць адчувала магутныя вонкавыя культурныя і палітычныя ўціскі адразу

з некалькіх кірункаў: Усходу (Масковія), Поўдня (Візантыя), Захаду (Pax Romana). З гэтага пукту гледжання Польшчу можна разглядаць як рэгіянальную сілу, якая абвясціла сябе адказнай за будучыню хрысціянскага развіцця Вялікага княства Літоўскага. Геапалітычныя інтарэсы Масковіі і Польшчы мелі надзвычай складаную канфігурацыю. Быццам дзеля абароны праваслаўя Рурыкавічы пачалі прасоўваць ідэю збірання ўсіх рускіх земляў вакол Масквы. Польскія інтарэсы па пабудове міждзяржаўнага саюзу праз спрыянне хрышчэння Літвы і заходнерускіх земляў на каталіцкі ўзор таксама добра вядомыя. У сувязі з гэтым годным усякай павагі з'яўляецца той гістарычны факт, што палітычная інтэлектуальная эліта Вялікага княства Літоўскага здолела захаваць цэласнасць сваёй дзяржавы, забяспечыць на яе тэрыторыі рэлігійную і палітычную гармонію паміж этнасамі, канфесіямі і рэлігійнымі кірункамі, нягледзячы на магутныя і шматбаковыя ўціскі на працягу доўгіх стагоддзяў свайго існавання. Ва ўсіх гэтых працэсах тыя ідэйныя комплексы, якія грунтаваліся на парадыгмах негацыі, варожасці праз такія яе формы іншабыцця, як талерантнасць і верацярпімасць, адыгралі ці не галоўную ролю.

Акрамя таго, мультыканфесійная і поліэтнічная структура Вялікага княства Літоўскага (у адрозненне ад яго папярэдніцы Кіеўскай Русі) апрыёры зніжала патэнцыі сакралізавання кіруючай княжай дынастыі. Тут над канфесійнымі адрозненнямі заўсёды стаялі і сямейныя сувязі, і агульныя культурныя асновы, атрыманыя ў выніку адукацыі і энкультурацыі (*encultaration*) асобы і, нарэшце, палітычныя правы, падараваныя кожнаму чальцу беларуска-літоўскага грамадства. Пры адсутнасці з боку ўлады татальнага кантролю над сферай духоўнай дзейнасці (а менавіта гэты феномен быў асноўным фактам інтэлектуальнай гісторыі ВКЛ на ўсім працягу яго існавання) і з'яўляецца зазор для праяўлення волі, сумлення, чысціні інтэлектуальнай дзейнасці, неардынарнасці чалавечага мыслення. Наступныя трыста гадоў, мінулыя з часоў кіравання Гедыміна, спарадзілі да жыцця тры Статуты Вялікага княства Літоўскага і з усёй відавочнасцю паказалі плённасць тых «наіўна-дэмакратычных» тэндэнцый развіцця ідэалогіі ВКЛ, якія былі закладзены ў перыяд Сярэднявечча. Іх раскрыццё ў наступную эпоху Адраджэння гістарычна замацавала ўсе магчымасці неўтаймаваных патэнцый свабоды, якія закладала ў сабе грамадства і дзяржава, што будаваліся на прынцыпах права, павагі да асвячоных старажытнасцю законаў.

Аналізу гэтага складанага комплексу, які аб'ядноўвае анталагічныя, духоўна-пазнавальныя, гістарыясофскія, этычныя, эстэтычныя, ідэалагічныя і прававыя кампаненты, што складаюць структуру гістарычнай памяці беларускага народа са старажытных часоў і да канца XV ст., і прысвечаны прадстаўлены чытачу першы том «Гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі». У прапанаваным даследаванні прыняты полістратэгічны падыход да гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі, а таксама ўжыты метадалагічны плюралізм, якія дазволілі дасягнуць аб'ёмнасці, стэрэаскапічнасці, панарамнасці карціны, што аднаўляецца з выкарыстаннем розных інтэрпрэтатыўных і рэканструктыўных тэхнік. У якасці метадалагічных установак, якія дазваляюць выявіць прынцыповае адзінства філасофскага досведу мінулага і сучаснасці, усталяваць адзінства і своеасаблівасць нацыянальнай філасофскай спадчыны і яе прыналежнасць да сусветнай культуры, былі выкарыстаныя адкрытасць да сусветных досведаў філасофствавання, а таксама неабходнасць рэканструкцыі тэкстаў у пошуках сапраўдных «адзінак думкі».

ПАКАЗАЛЬНІК ІМЁНАЎ ГІСТАРЫЧНЫХ АСОБ

ЛІТАРАТУРА

Абаев 1986 – Абаев, В. И. Как можно улучшить этимологические словари / В. И. Абаев // Этимология. – 1984. – М.: Наука, 1986. – С. 7.

Абдзіраловіч 1921 – Абдзіраловіч (Канчэўскі), І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Вільня: Друк. Вілен. Выд-ва Б. А. Клецкіна, 1921. – 71 с.

Абдзіраловіч 1993 – Абдзіраловіч (Канчэўскі), І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 43 с.

Абрамович 1902 – Абрамович, Д. И. Исследование о Киево-Печерском Патерике, как историко-литературном памятнике / Д. И. Абрамович. – СПб.: изд. Отд-ния рус. яз. и словесности Имп. Академии наук. – 1902. – Т. IV, XXX. – 213 с.

Абушенко 2004 – Абушенко, В. Креольство как ино-модерность Восточной Европы (возможные стратегии исследования) / В. Абушенко // Перекрестки. – 2004. – № 1–2. – С. 124–157.

Абушэнка 2003 – Абушэнка, У. Крэольства й праблема нацыянальна-культурнай самаідэнтыфікацыі / У. Абушэнка // Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня. – СПб.: Невский простор, 2003. – С. 216–234.

Агіевіч 1999 – Агіевіч, У. У. Сімволіка гравюры Скарыны / У. У. Агіевіч. – Мінск: Бел. навука, 1999. – 318 с.

Агіевіч 2002 – Агіевіч, У. У. Імя і справа Скарыны: У чыіх руках спадчына / У. У. Агіевіч. – Мінск: Бел. навука, 2002. – 318 с.

Адрианова 1911 – Адрианова, В. П. Къ исторіи текста «Аристотелевыхъ вратъ» / В. П. Адрианова // Русскій филологическій вестникъ. – Варшава, 1911. – Т. LXVI. – С. 1–14.

Адрианова-Перетц 1917 – Адрианова-Перетц, В. П. Житие Алексея, человека божия, в древней русской литературе и народной словесности / В. П. Адрианова-Перетц. – Пг.: Тип. Я. Башмакова, 1917. – Т. VIII. – 518 с.

Адрианова-Перетц 1970 – Адрианова-Перетц, В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI – XIII веков / В. П. Адрианова-Перетц // Истоки русской беллетристики. – Л., 1970.

Акты 1846 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией: в 5 т. – СПб., 1846. – Т. 1. 1340–1506. – Д. № 2. – С. 35–37.

Акты 1848 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссиею: в 5 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1848. – Т. 3. – [6], 604, [2], 134, 22 с.

Акты 1851 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссиею: в 5 т. – СПб.: Тип. Э.Праца, 1851. – Т. 4. – [6], 6, 7, [1], 276 с.

Акудовіч – Акудовіч, В. Нацыянальная парадыгма: ракурс канцэптуальнай перамены. Лекцыі 8–9 / В. Акудовіч // Беларускі калегіюм. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://baj.by/belkalehium/lekcyji/litaratura/akudovicz01_1.htm.

Акудовіч 1998 – Акудовіч, В. Мяне няма: Роздумы на руінах чалавека / В. Акудовіч. – Мінск: Бел. гуманітар. адукац.-культур. цэнтр, 1998. – 202 с.

Алексеев 1935 – Алексеев, М. П. Англосаксонские параллели к Поучению Владимира Мономаха / М. П. Алексеев // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1935. – Т. 2. – С. 39–80.

Алексеев 1966 – Алексеев, Л. В. Полоцкая земля. Очерки истории северной Белоруссии в IX–XIII вв. / Л. В. Алексеев. – М.: Наука, 1966. – 294, [2] с.

Алексютовіч 1958 – Алексютовіч, М. А. Скарына, яго дзейнасць і светапогляд / М. А. Алексютовіч. – Мінск: Акад. навук БССР, 1958. – 146 с.

Ананьев 1964 – Ананьев, Б. Г. Особенности восприятия пространства у детей / Б. Г. Ананьев, Е. Ф. Рыбалко. – М.: Просвещение, 1964. – 304 с.

Ангелов 1969 – Ангелов, Д. Богомилството в България / Д. Ангелов. – София: Наука и искусство, 1969. – 561, [2] с.

Ангелов 1979 – Ангелов, Д. Общество и обществена мисъл в средневековна България IX–XIV век / Д. Ангелов. – София: Партиздат, 1979. – 309, [7] с.

Ангелов 1982 – Ангелов, Д. Българско средневековие – идеологична мъсл и просвета / Д. Ангелов. – София: Нар. просвета, 1982. – 166, [2] с.

Ангелов 1985 – Ангелов, Д. Българинт в средневековито: Светопогляд, идеология, душевност / Д. Ангелов. – Варна: Т. Бакалов, 1985. – 337, [2] с.

Аникин 1964 – Аникин, В. П. Героический эпос / В.П. Аникин. – М., 1964.

Аничков 1892 – Аничков, Е. В. Микола Угодник и св. Николай / Е. В. Аничков // Записки Нео-Филологического общества (бывшего Отделения филологического общества по романо-германской филологии) при имп. Санкт-Петербургском университете. – СПб., 1892. – Вып. 2. – № 2. – С. 37–41.

Анталогія даўняй беларускай літаратуры 2005 – Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя: сборник / НАН Беларусі; Ін-т літ. імя Я. Купалы; навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. – 2-е выд., выпр. – Мінск: Бел. навука, 2005. – 1015 с.

Антоневич 1908 – Антоневич, Н. И. История Белой Руси и Белоруссы / Н. И. Антоневич. – Львов, 1908.

Антонович 1878 – Антонович, В. Б. Очерк истории Великого княжества Литовского до половины XV столетия / В. Б. Антонович. – Киев, 1878. – Вып. 1. – 177 с.

Апокрифы Древней Руси 2006 – Апокрифы Древней Руси. – СПб.: Амфора, 2006. – 239 с.

Аристотель 2006 – Аристотель. Метафизика / Аристотель; [пер. с греч. А. В. Кубицкого]. – М.: Эксмо, 2006. – 604, [2] с.

Архангельскій 1888 – Архангельскій, А. Творенія отцовъ церкви въ древнерусской письменности / А. Архангельскій // Журналъ Министерства Народнаго Просвещенія. – СПб., 1888. – Т. CCLVIII. – С. 1–49, 203–295.

Аўраменка 1996 – Аўраменка, В. Пра нярускіх расіян, беларусаў і славян / В. Аўраменка // Літаратура і мастацтва. – 1996. – 12 студз.

Афанасьев 1994 – Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. / А. Н. Афанасьев. – [Репринт. изд. 1865 г., с испр.]. – М.: Индрик, 1994. – Т. 1. – 800 с.

Афанасьев 1996 – Афанасьев, А. Н. Происхождение мифа: Ст. по фольклору, этнографии и мифологии / А. Н. Афанасьев. – М.: Индрик, 1996. – 638 с.

Ахундов 1975 – Ахундов, М. Д. Антропогенез, психопатология и эволюция представлений о пространстве и времени / М. Д. Ахундов // Биология и современное научное познание. – М., 1975. – Ч. 2.

Ахундов 1976 – Ахундов, М. Д. Генезис представления о пространстве и времени / М. Д. Ахундов // Философские науки. – 1976. – № 4.

Ахундов 1982 – Ахундов, М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – М.: Наука, 1982. – 222 с.

Бабкоў 1999 – Бабкоў, І. Музэй «Эўропа» / І. Бабкоў // Фрагмэнты. – 1999. – № 1–2.

Бабкоў 2002 – Бабкоў, І. Філасофія Яна Снядэцкага і станаўленне познеасветніцкай рацыянальнасці ў Беларусі і Літве (першая трэць XIX ст.) / І. Бабкоў. – Мінск: Логвінаў; Вільнюс, 2002. – 135 с.

Бабкоў 2005 – Бабкоў, І. Каралеўства Беларусь: Вытлумачэнні руінаў / І. Бабкоў. – Мінск: Логвінаў, 2005. – 142 с.

Байбурин 1993 – Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структур.-семант. анализ восточнослав. обрядов / А. К. Байбурин / Рос. АН; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого Кунсткамера. – СПб.: Наука, 1993. – 237, [3] с.

Барбашев 1885 – Барбашев, А. Витовт и его политика до Грюнвальдской битвы / А. Барбашев. – СПб., 1885. – С. 1–7.

Бардах 1994 – Бардах, Ю. Дачыненьні паміж каталікамі і праваслаўнымі ў Вялікім Княстве Літоўскім (канец XIV–XVII ст.) / Ю. Бардах // Беларускі гістарычны агляд. – 1994. – Т. 1. – Сш. 1.

Бардах 2002 – Бардах, Ю. Шматузроўневая нацыянальная свядомасць на літоўска-рускіх землях Рэчы Паспалітае ў XVII–XX стст. / Ю. Бардах // Бардах Ю. Штудыі з гісторыі Вялікага Княства Літоўскага. – Мінск, 2002. – С. 292–311.

Барсов 1886 – Барсов, Е.В. Народные предания о миротворении: К сказанию о Тивериадском море / Е. В. Барсов // ЧОИДР. – М., 1886. – Кн. 4: Материалы историко-этнографические.

Барт 1989 – Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М., Прогресс, 1989. – С. 46–130.

Баршчэўскі 1990 – Баршчэўскі, Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях / Я. Баршчэўскі. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1990. – С. 88–89.

Бахтин 1986 – Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 444, [1] с.

Бахтин 1990 – Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М.: Худож. лит., 1990. – 541, [2] с.

Бачинин 2001 – Бачинин, В. А. Миф и право / В. А. Бачинин // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича. Серия «Мыслители». – СПб., 2001. – Вып. 8.

Бедржицкій 1911 – Бедржицкій, Л. Заметки къ литературе о жидовствующихъ / Л. Бедржицкій // Русскій филологическій вестникъ. – Варшава, 1911. – Т. LXVI. – С.370–392.

Безобразова 1893 – Безобразова, М. Заметка о Діоптре / М. Безобразова // Журналъ Министерства Народнаго Просвещенія. – СПб., 1893. – Т. CCXC. – С. 27–47.

Беларуская міфалогія 2004 – Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск: Беларусь, 2004. – 592 с. (2-е выд., 2006 г.).

Беларуская энцыклапедыя 1996 – Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1996. – Т. 3.

Беларуская энцыклапедыя 2000 – Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2000. – Т. 10. – 542,[1] с.

Беларускі народны каляндар 1993 – Беларускі народны каляндар / аўт.-уклад. А. Лозка. – Мінск: Полымя, 1993. – 205 с.

Беларускі фальклор 1996 – Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. Вучэб. дапам. для філал. спец. ВНУ / склад.: К. П. Кабашнікаў [і інш.]. – 4-е выд., перапрац. – Мінск: Выш. школа, 1996. – 856 с.

Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобласць 1989 – Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобласць / уклад. В. А. Захарава [і інш.]. – Мінск: Універсітэцкае, 1989. – 384 с.

Белоруссия в эпоху феодализма 1959 – Белоруссия в эпоху феодализма. Сборник документов и материалов: в 3 т. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1959. – Т. 1. – № 19–20.

Белоруссия в эпоху феодализма 1960 – Белоруссия в эпоху феодализма. Сборник документов и материалов: в 3 т.– Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1960. – Т. 2.

Беляев 1925 – Беляев, М. В. Происхождение народных легенд о миротворении / М. В. Беляев // Изв. Азербайдж. ун-та. Сер. обществ. наук. 1925. – Т. 4–5.

Бенвенист 1995 – Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист: I. Хоз-во, семья, общество. II. Власть, право, религия: Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. [с. 5–25] Ю. С. Степанова; коммент. Ю. С. Степанова, Н. Н. Казанского. – М.: Прогресс, 1995. – 452, [1] с.

Бердяев 1969 – Бердяев, Н. Смысл истории: Опыт истории человеческой судьбы / Н. Бердяев. – Париж, 1969.

Бердяев 1990 – Бердяев, Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии / Н. Бердяев // Бердяев Н. Собрание сочинений. – Paris: YMCA-Press, 1990. – Т. 4. – С. 252–595.

Бессмертный 1984 – Бессмертный, Ю. Л. «Феодальная революция» X–XI веков / Ю. Л. Бессмертный // Вопросы истории. – 1984. – № 1.

Бирало 1979 – Бирало, А. А. Философские проблемы в науке эпохи Просвещения в Белоруссии и Литве / А.А. Бирало. – Минск: Изд-во БГУ им. В. И. Ленина, 1979. – 156, [4] с.

Біблія 1990 – Біблія: факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Ф. Скарынаю ў 1517 – 1519 гг.: у 3 т. – Мінск, 1990. – Т. 1.

Біблія 2002 – Біблія. Кнігі Сьвятога Пісаньня Старога і Новага Запавету кананічныя ў беларускім перакладзе / перакладчык В. Сёмуха. – Duncanville, USA: Wordl Wide Printing, 2002.

Богданович 1895 – Богданович, А. Е. Пережитки древняго міросозерцанія у бѣлоруссовъ: Этнографическій очеркъ А. Богдановича. – Гродна: Губ. тип., 1895. – [3], III. – 186 с.

Бондар 2000 – Бондар, Т. Славянскія народы маюць місію (Апытаньне «Arche») / Т. Бондар // Arche. – 2000. – № 1.

Бородай 1984 – Бородай, Т. Ю. Семантика слова chōra у Платона / Т. Ю. Бородай // Вопросы классической филологии. – М., 1984. – Т. VIII: Разыскания (Dzetemata).

Ботвинник 1973 – Ботвинник, М. Лаврентий Зизаний / М. Ботвинник. – Минск: Наука и техника, 1973. – 200 с.

Бродель 1986 – Бродель, Ф. Структура повседневности. Возможное и невозможное / Ф. Бродель. М.: Прогресс, 1986. – 592 с.

Бродель 2000 – Бродель, Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории / под ред. И. С. Кона; РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ. – 2000. – С. 115–142.

Буланин 1989 – Буланин, Д. М. Тайная тайных / Д. М. Буланин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л-Я. – Л., 1989. – Вып. 2: вторая половина XIV – XVI вв. – Ч. 2.

Буланин 1991 – Буланин, Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. / Д. М. Буланин. – München, 1991.

Булгакаў 2003 – Булгакаў, В. Мой Багушэвіч / В. Булгакаў // Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня. – СПб.: Невский простор, 2003. – С. 344.

Бурдзялёва, Васючэнка 2003 – Бурдзялёва, І. Укрыжаваная Беларусь / І. Бурдзялёва, П. Васючэнка // Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня. – СПб.: Невский простор, 2003. – С. 132–145.

Бычков 1991 – Бычков, В. В. Выражение как главный принцип эстетики А. Ф. Лосева / В. В. Бычков // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. – М.: Наука, 1991. – С. 29–37.

Валачобныя песні 1980 – Валачобныя песні / склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей. – Мінск, 1980. – 590 с.

Валодзіна 1999 – Валодзіна, Т. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў / Т. Валодзіна; Бел. Рэсп. фонд фундам. даслед., Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Нац. акад. Беларусі. – Мінск: Тэхналогія, 1999. – 166, [1] с.

Валодзіна 2006 – Валодзіна, Т. Удава / Т. Валодзіна // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2006.

Васючэнка 2004 – Васючэнка, П. Беларус вачыма беларуса: беларус міфалагізаваны, гістарычны, рэальны // Arche. – 2004. – № 4.

Введение христианства на Руси 1987– Введение христианства на Руси / Ин-т философии АН СССР; отв. ред. А. Д. Сухов. – М.: Мысль, 1987. – 302, [2]с.

Вдова, ее дочь и сыновья-корабельщики 2002 – Вдова, ее дочь и сыновья-корабельщики: («Принёсла вдова два сына и два ясна сокола...») // Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: в 3 т. – СПб., 2002. – Т. I, ч. 1: Поморье. – Ч. 2: Пинега.

Великое княжество Литовское 1993 – Великое княжество Литовское: Материалы круглого стола // Родина. – 1993. – № 3.

Веселовский 1872 – Веселовский, А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине / А. Н. Веселовский. – СПб., 1872. – 350, [1] с.

Веснавыя песні – Веснавыя песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1975.

Віцязь 2002 – Віцязь, С. Унікальная храналагічная адзнака ў дакуменце вялікага князя Альгерда / С. Віцязь // Беларускі археаграфічны штогоднік. – Мінск, 2002. – Вып. 3. – С. 101–102.

Вішнеўскі, 1998–2001 – Вішнеўскі, А. Ф., Юхо Я. А. Гісторыя дзяржавы і права Беларусі ў дакументах і матэрыялах / А. Ф. Вішнеўскі, Я. А. Юхо. – Мінск, 1998–2001. – Ч. 1–2.

Владимиров 1900 – Владимиров, П. В. Древняя русская литература киевского периода / П. В. Владимиров. – Киев: тип. Имп. ун-та св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1900. – 480 с.

Владимирский-Буданов 1908 – Владимирский-Буданов, В. Хрестоматия по истории русского права / В. Владимирский-Буданов. – СПб., 1908. – Вып. 1.

Волкова 1979 – Волкова, Т. Ф. Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике / Т. Ф. Волкова // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1979. – Т. 33. – С. 228–237.

Галенчанка 1992 – Галенчанка, Г. Я. Царква, канфесія і нацыянальная свядомасць беларусаў у XV – XVI стст. / Г. Я. Галенчанка // Наш Радавод: Матэрыялы міжнар. навук. канф. «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пачатку XX стст. » (Гродна, 28 верасня – 1 кастрычніка 1992 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1992. – Кн. 4, ч. 1. – С. 45–48.

Галуза 2001 – Галуза, У. Чатыры стагоддзі ўдзелу беларускай дыяспары ў фарміраванні соцыума Сібіры / У. Галуза // Беларуская дыяспара як пасрэдніца ў дыялогу цывілізацый: Матэрыялы III Міжнар. кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый». – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2001. – С. 132–140.

Гальковский 2000 – Гальковский, Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. Репр. изд. [1913 и 1916 гг.]. – М.: Индрик, 2000. – Т. 1–2. – 376, 308,[14] с.

Ганстрем 1970 – Ганстрем, Е. Э. Почему митрополит Климент Смолятич называется философом? / Е. Э. Ганстрем // ТОДРЛ. – М.; Л., 1970. – Т. XXV.

Гачев 1987 – Гачев, Г. Д. Европейские образы пространства и времени / Г. Д. Гачев // Культура, человек и картина мира / отв. ред. А. И. Арнольдов, В. А. Кругликов. – М., 1987. – С. 198–227.

Гачев 1988 – Гачев, Г. Д. Национальные образы мира / Г. Д. Гачев. – М.: Советский писатель, 1988. – 448 с.

Гачев 1999 – Гачев, Г. Д. Национальные образы мира: Евразия – космос кочевника, земледельца и горца / Г. Д. Гачев. – М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. – 368 с.

Гачев 2003 – Гачев, Г. Д. Национальные образы мира. Соседи России. Польша, Литва, Эстония / Г. Д. Гачев. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Гачев 2007 – Гачев, Г. Д. Космо-психо-логос: национальные образы мира / Г. Д. Гачев. – М.: Академический проект, 2007. – 255 с.

Гегель 1940 – Гегель, Г. В. Ф. Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1940. – Т. XIII: Лекции по эстетике.

Гегель 1972 – Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1972. – Т. 3.

Гегель 1975 – Гегель, Г. В. Ф. Философия религии / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1975. – Т. 1.

Генрих Латвийский 1938 – Генрих Латвийский. Хроника Ливонии / Генрих Латвийский. – М., 1938. – 122 [10] с.

Гирц 1997 – Гирц, К. Идеология как культурная система / К. Гирц // Новое литературное обозрение. – 1997. – № 29. – С. 7–54.

Гісторыя Беларусі ў дакументах і матэрыялах 1936 – Гісторыя Беларусі ў дакументах і матэрыялах. – Мінск: Выд-ва Акад. навук БССР, 1936. – Т. 1.

Голубинский 1880 – Голубинский, Е. История русской церкви / Е. Голубинский. – М., 1880. – Т. 1.

Голубинский 1904 – Голубинский, Е. Вопрос о заимствовании домонгольскими русскими от греков так называемой схедографии, представлявшей собой у последних высший курс грамотности / Е. Голубинский // Известия отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. – СПб., 1904. – Т. 9, кн. 2.

Гордиенко 1986 – Гордиенко, Н. С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов / Н. С. Гордиенко. – Л.: Лениздат, 1986. – 288 с.

Горский 1987 – Горский, В. С. Образ истории в «Слове о законе и благодати» Иллариона / В. С. Горский // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. трудов. – Киев, 1987. – С. 39–50.

Греков 1953 – Греков, Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М.: Госполитиздат, 1953. – 671 с.

Грицкевич 1989 – Грицкевич, А. П. Из истории идейной борьбы в Белоруссии XV–XVI вв. / А. П. Грицкевич // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: Сб. науч. тр. – Минск, 1989.

Громов, Мильков 2001 – Громов, М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.

Громов, Козлов 2001 – Громов, М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков / М. Н. Громов, Н. С., Козлов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.

Гудзий 1945 – Гудзий, И. К. История древней русской литературы / И. К. Гудзий. – М., 1945.

Гумилев 1992 – Гумилев, Л. Н. От Руси к России: Очерки этнической истории / Л. Н. Гумилев. – М.: «Прогресс-Пангея»: Центр экол. просвещения и развития «Экопрос», 1992. – 334 ,[1] с.

Гумилев 2001 – Гумилев, Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – М.: Айрис-пресс: Рольф, 2001. – 763,[1] с.

Гуревич 1990 – Гуревич, А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 395, [1] с.

Гуревич 2004 – Гуревич, А. Историк у верстака / А. Гуревич // Отечественные записки. – 2004. – № 5.

Гусоўскі Мікола 1973 – Гусоўскі Мікола. Песня пра зубра / Мікола Гусоўскі. – Мінск, 1973.

Гюйо 1899 – Гюйо, М. Происхождение идеи времени / М. Гюйо. – СПб., 1899.

Мачульскі 1929 – Мачульскі, В. Ф. Да пытаньня аб беларускім элемэнце ў «Слове аб палку Ігаравым» // Запіскі аддзела гуманітарных навук. – Менск, 1929. – Т. 2, кн. 9.

Данилевич 1896 – Данилевич, В. Е. Очерки истории Полоцкой земли до конца XIV столетия / В. Е. Данилевич. – Киев, 1896.

Даўгяла 1996 – Даўгяла, Г. Анаталійскі сюжэт пра героя-знайдзёна / Г. Даўгяла // Крыўя: Crivica. Baltica. Indogermanica. – 1996. – № 1. – С. 27–49.

Делёз, Гваттари 1998 – Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? = Quest ce que la philosophie? / Ж. Делез, Ф. Гваттари / Зенкин С. Н. (пер. с фр.). – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.

Делёз 1999 – Делёз, Ж. По каким критериям узнают структурализм? / Ж. Делёз // Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб.: Алетейя, 1999.

Джаксон 1993–2000 – Джаксон, Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе: тексты, перевод, комментарий: в 3-х т. / Т. Н. Джаксон. – М.: Наука, 1993–2000.

Джаксон 2001 – Джаксон, Т. Н. Austr í Görðum: Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках / Т. Н. Джаксон. – М.: Языки славянской культуры, 2001.

Дзермант 2005 – Дзермант, А. Акоўскі лес / А. Дзермант // Druvis. – 2005. – № 1. – С. 47–51.

Дзермант, Санько 2005 – Дзермант, А., Санько С. Этнагенез беларусаў: навука і ідэалогія / А. Дзермант, С. Санько // Arche. – 2005. – № 5. – С. 233–253.

Дзмітрачкоў 1992 – Дзмітрачкоў, П. Ф. Аб паходжанні беларусаў, фарміраванні і развіцці беларускай народнасці / П. Ф. Дзмітрачкоў. – Магілёў, 1992.

Дзмітрачкоў 1997 – Дзмітрачкоў, П. Ф. Беларусь у складзе Вялікага княства Літоўскага (другая палова XIII – першая палова XVII стст.) / П. Ф. Дзмітрачкоў. – Магілёў, 1997. – Ч. 2.

Дионисий 1845 – Дионисий. Святого Дионисия Ареопагита о небесной иерархии или священноначалии: Пер. с греч. – 2-е изд. – М., 1845.

Дионисий Ареопагит 1879 – Дионисий Ареопагит. Святого Дионисия Ареопагита о Небесной иерархии или священоначалии: Пер. с греч. – М.: Синод. тип., 1879. – 70 с.

Директоренко 1964 – Директоренко, М. Материалистическое содержание агробиологических взглядов М. В. Рытова / М. Директоренко. – Минск, 1964.

Доброхотов 1990 – Доброхотов, А. Л. Онтология символа в ранних трудах А. Ф. Лосева / А. Л. Доброхотов // Античность в контексте современности. – М., 1990. – С. 215–221.

Довгяло, Прохоров 1988 – Довгяло, Г. И., Прохоров А. А. К вопросу об исторических истоках сюжета белорусской сказки «Мал-Малышок» / Г. И. Довгяло, А. А. Прохоров // Веснік БДУ. Серыя 3. – 1988. – № 3.

Довнар-Запольский 2005 – Довнар-Запольский, М. В. История Белоруссии / М. В. Довнар-Запольский. – 2-е изд. – Минск: Беларусь, 2005. – 678,[1] с.

Докторов 1989 – Докторов, В. Г. «Небесные покровители» христиан / В. Г. Докторов. – Минск, 1989.

Долбилов – Долбилов, М. Конфессиональная идентичность и политика памяти в Российской империи: Случай католицизма в Западном крае после Январского восстания 1863 г. / М. Долбилов. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: www.yale.edu/macmillan/europeanstudies/memory/PaperDolbilov.pdf.

Дорошевич 1967 – Дорошевич, Э. К. Аниол Довгирд / Э. К. Дорошевич. – Минск, 1967.

Дорошевич 1971 – Дорошевич, Э. К. Философия эпохи Просвещения в Белоруссии / Э. К. Дорошевич. – Минск, 1971.

Дорошевич, Конон 1972 – Дорошевич, Э. К., Конон В. М. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии / Э. К. Дорошевич, В. М. Конон. – М., 1972.

Доўнар-Запольскі 1994 – Доўнар-Запольскі, М. В. Гісторыя Беларусі / М. В. Доўнар-Запольскі / Беларус. энцыкл., Нац. архіў Рэсп. Беларусь. / пер. з рус. Т. М. Буткевіч і інш. – Мінск: БелЭн, 1994. – 510 с.

Древлянский 1846 – Древлянский. Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. – 1846. – Кн. 1. – С. 3–6, 20–22.

Древнерусская Пчела 1893 – Древнерусская Пчела по пергаментному списку: Труд Виктора Семенова. – СПб., 1893. – С. 3–289.

Дружчыц 1927 – Дружчыц, В. Казімір Лышчынскі – беларускі бязбожнік XVII веку: З гісторыі светапоглядаў XVII веку на Беларусі / В. Дружчыц // Полымя. – 1927. – № 2.

Дубровский 1979 – Дубровский, В. В. Казимир Нарбут / В. В. Дубровский / под. ред. С. А. Подокшина; Акад. наук БССР; Ин-т философии и права. – Минск: Наука и техника, 1979. – 134, [2] с.

Дубянецкі – Дубянецкі, Э. Ментальны свет сучаснай Беларусі (да сярэдзіны 1990-х гадоў) / Э. Дубянецкі // Беларуская псіхагісторыя. [Электронны рэсурс]. Рэжым доступу: //http://bpa.by.ru/belarus2.htm.

Дубянецкі 1996 – Дубянецкі, Э. Нацыянальная самасвядомасць беларусаў у мінулым і сёння / Э. Дубянецкі // Адукацыя і выхаванне. – 1996. – № 3.

Думин 1991 – Думин, С. В. Другая Русь (Великое княжество Литовское и Русское) / С. В. Думин // История Отечества: люди, идеи, решения. – М.: Политиздат, 1991. – С. 76–126.

Дынько 2003 – Дынько, А. Захад ёсьць Захад / А. Дынько // Наша Ніва. – 2003. – 12 траўня.

Дьяченко 1999 – Дьяченко, О. В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси / О. В. Дьяченко. – Могилев: Изд-во Могилевского университета, 1999. – 113 с.

Дьяченко 2003 – Дьяченко, О. В. Пятидесятничество в Беларуси / О. В. Дьяченко; М-во образования Респ. Беларусь, УО «Могил. гос. ун-т им. А. А. Кулешова». – Могилев: МГУ им. А. А.Кулешова, 2003. – 186,[2] с.

Дюмезиль 1986 – Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль. – М.: Наука, 1986. – 234 с.

Еворовский 1996a – Еворовский, В. Б. Беларусь – Украина – Россия: Проблема становления восточнославянских этнических общностей / В. Б. Еворовский // Наш Радавод: Матэрыялы міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліпеня 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 102–105.

Еворовский 1996b – Еворовский, В. Б. Философская мысль Киевской Руси XI – XIII вв.: Тенденции становления / В. Б. Еворовский. – Минск: Тэхналогія, 1996.

Еворовский 2005 – Еворовский, В. Б. У истоков религиозной веротерпимости / В. Б. Еворовский // Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: Сборник документов и материалов / авт.-сост. М. В. Цвилик; под ред. В. И. Новицкого. – Минск, 2005.

Еворовский 2006 – Еворовский, В. Б. Идеологические традиции Великого княжества Литовского: предпосылки и достижения / В. Б. Еворовский // Иппокрена. – 2006. – № 1. – С. 70–79.

Еремин 1949 – Еремин, И. П. Киевская летопись как памятник литературы / И. П. Еремин // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1949. – Т. VII.

Ермаловіч 1989 – Ермаловіч, М. І. Па слядах аднаго міфа / М. І. Ермаловіч / навук. рэд. А. П. Грыцкевіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – 94 с.

Ермаловіч 1990 – Ермаловіч, М. І. Старажытная Беларусь: Полацкі і новагародскі перыяды. – Мінск: Маст. літ., 1990. – 366, [2] с.

Ермаловіч 1994 – Ермаловіч, М. Старажытная Беларусь: Віленскі перыяд / М. Ермаловіч. – Мінск: «Бацькаўшчына», – 1994. – 89, [2] с.

Ефремова 1956 – Ефремова, О. И. Ленинская «Искра» и ее роль в распространении марксизма в Белоруссии / О. И. Ефремова. – Минск, 1956.

Живописная Россия 1994 – Живописная Россия: Литовское и Белорусское Полесье. [Репринтное воспроизведение 1882 г.] – Минск: БелЭн, 1994. – 550 с.

Живописная Россія 1882 – Живописная Россія. Отечество наше въ его земельномъ, историческомъ, племенномъ, экономическомъ и бытовомъ значеніи / подъ общ. ред. П. Семенова. – СПб.; М., 1882. – Т. III, ч. 1–2: Литовское и Белорусское Полесье.

Житие Феодосия Печорского 1978 – Житие Феодосия Печорского // Памятники литературы Древней Руси XI – начала XII века. – М., 1978.

Жыцця адвечны лад 1998 – Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад. [аўт. прадм. і пер.] У. Васілевіч. – Мінск: Выд-ва дзярж. прадпрыемства «Маст. літ.», 1998. – 606, [1] с.

Заболотский 1901 – Заболотский, П. К вопросу об иноземных письменных источниках «Начальной летописи» / П. Заболотский // Русский филологический вестник. – Варшава, 1901. – Т. XLV. – № 1–2.

Загарульскі 1998 – Загарульскі, Э. М. Заходняя Русь: IX – XIII стст.: Вучэб. дапам. / Э. М. Загарульскі. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 239, [1] с.

Загорульский 1997 – Загорульский, Э. М. Роль церкви в утверждении этнического самосознания в Древней Руси / Э. М. Загорульский // Материалы науч.-богословской конф., посвященной памяти преподобномученика Афанасия, игумена Брестского, и 400-летию Брестских церковных соборов. Брест, 16 – 19 сентября 1996 г. – Минск: Православное Братство во имя Архистратига Божия Михаила, 1997. – С. 58–61.

Зайцев 1989 – Зайцев, А. И. Реки индоевропейской прародины / А. И. Зайцев // Славяне: этногенез и этническая история (Междисциплинарные исследования). Межвуз. сб. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. – С. 53–56.

Зайцев 2003 – Зайцев, Д. М. Общественно-политическая и религиозно-философская мысль Беларуси, Украины и России IX–XVII вв.: Учеб. пособие для учащихся и студентов всех специальностей / А. И. Зайцев. – Минск, 2003.

Законы Ману 1960 – Законы Ману / АН СССР; Ин-т востоковедения. – М.: Наука: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1992. – 359, [2] с.

Замалеев 1996 – Замалеев, А. Ф. Курс истории русской философии / А. Ф. Замалеев. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Магистр, 1996. – 349, [2] с.

Замалеев 1998 – Замалеев, А. Ф. Восточнославянские мыслители / А. Ф. Замалеев. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – 267 с.

Замалеев, Зоц 1987 – Замалеев, А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – 2-е изд., перераб. и доп. – Киев: Вища школа; Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1987. – 181, [2] с.

Замалеев, Овчинникова 1991 – Замалеев, А. Ф. Еретики и ортодоксы / А. Ф. Замалеев, Е. А. Овчинникова. – Л.: Лениздат, 1991. – 206, [2] с.

Замовы – Замовы / уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; рэдкал.: А. А. Фядосік (гал. рэд.) і інш. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.

Запруднік, Я. Беларусь на гістарычных скрыжаваннях / Я. Запруднік. – Мінск: ВЦ «Бацькаўшчына»; Бел. фонд Сораса, 1996. – 246 с.

Зверева 2005 – Зверева, Г. Конструирование культурной памяти: «наше прошлое» в учебниках российской истории / Г. Зверева // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 74.

Зезина, Кошман, Шульгин 1990 – Зезина, М. Р. История русской культуры [Учеб. пособие для вузов по спец. «История»] / М. Р. Зезина, Л. В. Кошман, В.С. Шульгин. – М.: Высш. шк., 1990. – 431, [1] с.

Зімовыя песні 1975 – Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі / уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. А. І. Гурскага; уклад., сістэматызацыя, характарыстыка і рэд. напеваў З. Я. Мажэйкі; рэд. тома М. Я. Грынблат. – Мінск: Навука і тэхніка, 1975. – 735 с.

Златоструй 1990 – Златоструй: Древняя Русь X – XIII вв.: Сборник: Перевод / сост., авт. текста, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова; ввод. гл. А. Г. Кузьмина. – М.: Мол. гвардия, 1990. – 303 с.

Зямля стаіць пасярод свету 1996 – Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад. У. Васілевіч. – Мінск: Маст. літ., 1996. – Кн. 1. – 591 с.

Зямная дарога ў вырай 1999 – Зямная дарога ў вырай... Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад. У. Васілевіч. – Мінск: Выд. дзярж. прадпрыемства «Маст. літ.», 1999. – Кн. 3. – 633 с.

Иванов 1925 – Иванов, Й. Богомилски книги и легенди / Й. Иванов. – София, 1925.

Іванаў, Тапароў 1972 – Іванаў, Вяч. Ус. Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі / Вяч. Ус. Іванаў, Ул. М. Тапароў // Беларускае і славянскае мовазнаўства. – Мінск: Навука і тэхніка, 1972. – С. 163.

Иванов 1974 – Иванов, В. В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М., 1974.

Иванов 1986 – Иванов, В. В. О мифопоэтических основах латышских дайн / В. В. Иванов // Балто-славянские исследования. 1984. – М., 1986. – С. 3–28.

Иванов 1989a – Иванов, В. В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели / В. В. Иванов // Славянский и балканский фольклор. – М., 1989. – С. 79–87.

Иванов 1989b – Иванов, В. В. Проблемы этносемантики / В. В. Иванов // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989.

Иванов 1992a – Иванов, В. В. Лес / В. В. Иванов // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2.

Иванов 1992b – Иванов, В. В. Лунарные мифы / В. В. Иванов // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – С. 78–80.

Иванов 1998 – Иванов, В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры / В. В. Иванов. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – Т. 1.

Иванов, Топоров 1965 – Иванов, В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М., 1965.

Иванов, Топоров 1967 – Иванов, В. В. К семиотической интерпретации каравая и коровайных обрядов у белорусов / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1967. – Вып. 3.

Иванов, Топоров 1970 – Иванов, В. В. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) / В. В. Иванов, В. Н.Топоров // Sign. Language. Culture / ed. by A. J. Greimas et al. – The Hague-Paris, 1970.

Иванов, Топоров 1974 – Иванов, В. В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. В. Иванов, В. Н.Топоров. – М., 1974.

Иванов, Топоров 1978 – Иванов, В. В. О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Славянское языкознание: VIII Междунар. съезд славистов, Загреб-Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. – М., 1978.

Иванов, Топоров 1980 – Иванов, В. В. О древних славянских этнонимах (основные проблемы и перспективы) / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Славянские древности (Этногенез. Материальная культура Древней Руси): Сборник научных трудов. – Київ, 1980.

Иванов, Топоров 1981 – Иванов, В. В. Древнее славянское право: архаичные мифопоэтические основы и источники в свете языка / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Формирование раннефеодальных славянских народностей. – М., 1981. – С. 10–30.

Иванов, Топоров 1983 – Иванов, В. В. К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечного культа / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1982. – М., 1983.

Иванов, Топоров 1992a – Иванов, В. В. Крив, Криве / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2.

Иванов, Топоров 1992b – Иванов, В. В. Патолс / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2.

Идеи 1977 – Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Беларуси (дооктябрьский период) / Акад. наук БССР; Ин-т философии и права; редкол.: К. П. Буслов (гл. ред.) и др. – Минск: Наука и техника, 1972. – 279 с.

Идеи 1980 – Идеи материализма и диалектики в Беларуси (дооктябрьский период) / Акад. наук БССР; Ин-т философии и права; редкол.: К. П. Буслов (гл. ред.) и др. – Минск: Наука и техника, 1980. – 344 с.

Идейно-философское наследие Иллариона Киевского 1986 – Идейно-философское наследие Иллариона Киевского. – М., 1986. – Ч. 1–2.

Из истории 1958 – Из истории борьбы за распространение марксизма в Белоруссии (1883 – 1917 гг.) / под ред. К. П. Буслова. – Минск, 1958.

Из истории 1962 – Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избр. произв. XVI – начала XIX в. – Минск, 1962.

Из истории 1978 – Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии / Е. С. Прокошина, Л. Л. Короткая, А. А. Чудникова и др. – Минск, 1978.

Изборник 1969 – Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). – М., 1969. – С. 120–121.

Изборник 1986 – Изборник: Повести Древней Руси / сост. и коммент. Л. А. Дмитриева, Н. В. Понырко; вступ. ст. Д. С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1986. – 446, [1] с.

Илларион 1994 – Иларион (митрополит Киевский, II в.). Слово о Законе и Благодати / Иларион; коммент. В. Я. Дерягина, А. К. Светозарского. – М.: ПИФ «Столица»; НИЦ «Скрипторий», 1994. – 143, [2] с.

Ильюшин и др. 1951 – Ильюшин, И. М. Передовая общественно-политическая и философская мысль в Белоруссии в XIX веке / И. М. Ильюшин, А. Ф. Смирнов, В. В. Борисенко // Изв. АН БССР. – 1951. – № 3.

Иоанн Дамаскин 2002 – Иоанн Дамаскин. Источник знания // Творения преподобного Иоанна Дамаскина / предисл. А. А. Бронзова; Правосл. Св. Тихон. богосл. ин-т4]. – М.: Индрик, 2002. – 414 с.

Иоанн Экзарх 1981 – Иоанн Экзарх (Йоан Екзарх) Болгарский. Шестоднев. – София, 1981.

Иосиф Волоцкий 2006 – Иосиф Волоцкий / преп. Иосиф Волоцкий. – [Б. м.]: Иосифо-Волоц. ставропиг. мужской монастырь, 2006. – 393, [1] с.

Иосько 1976 – Иосько, М. И. Николай Судзиловский-Руссель. Жизнь, революционная деятельность и мировоззрение / М. И. Иосько. – Минск: Изд-во БГУ им. В. И. Ленина, 1976. – 185 [11] с.

Иосько 1977 – Иосько, М. И. К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Белоруссия / М. И. Иосько. – Минск, 1977.

История Беларуси 1993 – История Беларуси: Вопр. и ответы / сост. Г. Я. Голенченко, В. П. Осмоловский; лит. обраб. И. М. Акшевского. – Минск: Беларусь, 1993. – 208 с.

История философии 2001 – История философии: Учеб. для филос. и соц.-гуманит. спец. вузов / А. А. Бородич, А. В. Бодаков, Н. Н. Беспамятных [и др.]; под ред. Ч. С. Кирвеля. – 2-е изд., испр. – Минск: Новое знание, 2001. – 728 с.

История философии в СССР 1968 – История философии в СССР: в 5 т. – М., 1968. – Т. 1.

Источники по истории еретических движений 1955 – Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI века / Н. А. Казакова, Я. С. Лурье // Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – М.; Л., 1955.

Ігнатоўскі, У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі / У. М. Ігнатоўскі. – 5-е выд. – Мінск: Беларусь, 1991. – 192, [2] с.

Ільюшын 1948 – Ільюшын, І. М. Аб некаторых пытаннях гісторыі грамадскай думкі на Беларусі / І. М. Ільюшын // Бальшавік Беларусі. – 1948. – № 6.

Історія філософії на Україні 1987 – Історія філософії на Україні: у 3 т. – Т. 1: Філософія добі феодалізму. – Київ: Наукова думка, 1987.

Кавалёва 2005 – Кавалёва, Р. Рытуальна-міфалагічная інтрыга Купалля / Р. Кавалёва // Роднае слова. 2005. – № 6. – С. 94–96.

Казеко 1953 – Казеко, И. И. О роли газеты «Северо-Западный край» в распространении марксизма в Белоруссии / И. И. Казеко // Известия АН БССР. – 1953. – № 5.

Казеко 1983 – Казеко, И. И. М. В. Фрунзе: Рев. деятельность в Белоруссии. / И. И. Казеко. – Минск: Беларусь, 1983. – 175 с.

Казкі 1989 – Казкі ў сучасных запісах / склад. К. П. Кабашнікаў, Г. А. Барташэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1989.

Кант 1994 – Кант, И. Критика способности суждения: пер. с нем. / вступ. ст. А. Гулыги. – М.: Искусство, 1994. – 365, [2] с.

Кант 1965 – Кант, И. Основы метафизики нравственности // И. Кант. Соч.: в 6 т. – М., 1965. – Т. 1, ч. 1.

Каравелов 1861 – Каравелов, Л. Памятники народного быта болгар, издаваемые Любеном Каравеловым. – М.: тип. К. Андерса, 1861. – Кн. 1: Народный дневник. Народные болгарские имена. Легенды. Словарь. Примечания к пословицам. – [4], VIII. – 325 с.

Карский 1921 – Карский, Е. Ф. Белоруссы: в 7 т. / Е. Ф. Карский.– Варшава: тип. Варш. учеб. окр., 1903–1922. – Т. III: Очерки словесности белорусскаго племени. – Ч. 2: Старая западно-русская письменность. – Пг: 12-я Гос. тип., 1921.

Карскій 1991 – Карскій, Е. Белая Русь / Е. Карскі // Імя тваё Белая Русь / укл. Г. Сагановіч. – Мінск, 1991. – С. 29.

Касцюк 1994 – Касцюк, М. Высокародныя рысы талерантнасці / М. Касцюк // Беларусь. – 1994. – № 12.

Кашкурэвіч 2005 – Кашкурэвіч, Т. Касмаграфія і тапаграфія ў крыўскіх легендах пра камяні-краўцы ды пра паходжанне рэк Вялля (Нярыс) і Бярэзіна / Т. Кашкурэвіч // Druvis. – 2005. – № 1. – С. 37–45.

Кербелите 1981 – Кербелите, Б. О причинах сюжетного сходства некоторых литовских и восточнославянских сказок / Б. Кербелите // Балто-славянские исследования. 1980. – М., 1981. – С. 244–251.

Киево-Печерский патерик 1980 – Киево-Печерский патерик / подготовка текста, пер. и коммент. Л. А. Дмитриева. // Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980. – С. 313–626, 692–704.

Кипп 1908 – Кипп, Т. История источников римского права / Т. Кипп. – СПб., 1908.

Кіеўская публіцыстыка 2002 – Кіеўская публіцыстыка М. В. Доўнар-Запольскага // Спадчына. – 2002. – № 5–6. – С. 87.

Клибанов 1956 – Клибанов, А. И. Написание о грамоте (Опыт исследования просветительско-реформационного памятника конца XV – первой половины XVI века) / А. И. Клибанов // Вопросы истории религии и атеизма. – М., 1956. Вып. 3.

Клибанов 1960 – Клибанов, А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. / А. И. Клибанов – М., 1960.

Климент Охридский 1970 – Климент Охридский. Слова и поучения / Климент Охридский. – София, 1970.

Ключевский 1871 – Ключевский, В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник: Исслед. В. Ключевского / В. О. Ключевский. – М.: К. Солдатенков, 1871. – [483] с.

Ключевский 1957 – Ключевский, В. О. Сочинения: в 8 т. / В. О. Ключевский. – М.: Политиздат, 1957. – Т. 2.

Кніга жыцій і хаджэнняў 1994 – Кніга жыцій і хаджэнняў / уклад., прадмова і камент. А. Мельнікава. – Мінск: Маст. літ., 1994. – 503 с.

Кобрин 1991 – Кобрин, В. Б. Смутное время – утраченные возможности / В. Б. Кобрин // История Отечества: люди, идеи, решения. – М.: Политиздат, 1991. – С. 163–185.

Коваль 1995 – Коваль, У. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі / У. І. Коваль. – Гомель: Беларус. агенцтва навук.-тэхн. і дзелавой інфарм., 1995. – 177 с.

Козел 2004 – Козел, А. А. Философская мысль Беларуси: Учеб. пособие для студентов филос. специальностей учреждений, обеспечивающих получение высш. образования / А. А. Козел. – Минск: Амалфея, 2004. – 350, [1] с.

Коковцовъ 1912 – Коковцовъ, П. Къ вопросу о «Логике Авиасафа» / П. Коковцовъ // Журналъ Министерства Народнаго Просвещенія. – СПб, 1912. – Т. XXXIX. – С. 114–133.

Колесов 1981 – Колесов, В. В. К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского / В. В. Колесов // Труды отдела древнерусской литературы. – Л., 1981. – Т. XXXVI.

Коллингвуд 1980 – Коллингвуд, Р. Дж. Идея истории. Автобиография / пер. и коммент. Ю. А. Асеева. – М.: Наука, 1980. – 485 с.

Конан 1993 – Конан, У. Архетыпы беларускага менталітэту: спроба рэканструкцыі паводле нацыянальнай міфалогіі і казачнага эпасу / У. Конан // Беларусіка = Albaruthenica. – Мінск, 1993. – Кн. 2.

Конан 1996 – Конан, У. Архетыпы нашай культуры: Навукова-папулярная манаграфія / У. Конан // Адукацыя і выхаванне. – 1996. – № 1. – С. 3–11.

Конан 1997 – Конан, У. Славянская міфалогія ў кантэксце беларускай культуры. Міфалагемы / У. Конан // Мастацтва. – 1997. – № 10. – С. 4, 6–12.

Конан 2001 – Конан, У. Беларуская альтэрнатыва: глабалізацыя і нацыянальнае адраджэнне / У. Конан // Нацыянальныя пытанні: Матэрыялы III Міжнар. кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый» (Мінск, 21–25 мая, 4–7 снежня 2000 г.) (Беларусіка = Albaruthenica. Кн. 22). – Мінск, 2001. – С. 5–12.

Конан 2006 – Конан, У. М. Беларуская мастацкая культура эпохі Сярэдневякоўя і Рэнесансу / У. М. Конан. – Мінск: БДПУ, 2006.

Конон 1971 – Конон, В. М. Демократическая эстетика Белоруссии 1905–1917 гг. / В. М. Конон. – Минск: Наука и техника, 1971.

Конон 1978 – Конон, В. М. От Ренессанса к классицизму: становление эстетической мысли в Белоруссии в XVI – XVIII вв. / В. М. Конон. – Минск, 1978.

Кононов 1907 – Кононов, Н. Н. Из области астрологии. Обзор статей: Планетника, Звездочтеца, Колядника, Громника, Лунника, Трепетника, Тайная тайных, Лечебника и пр. рук. XVIII в. А. Г. Первухина / Н. Н. Кононов // Древности. Труды славянской комиссии имп. Московскаго археолог. общ-ва. – М., 1907. – Т. 4, вып. 1. – С. 16–53.

Копысский, З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII в. / З. Ю. Копысский. – Минск: Наука и техника, 1966. – 227 с.

Корбут 2005 – Корбут, В. «Мы – ратаі святла, крывічы»: тры вякі крыўскай ідэі / В. Корбут // Druvis. – 2005. – № 1. – С. 53–77.

Короткая 1994 – Короткая, Т. П. В поисках новой рациональности: Религиоз. философия в России конца XIX – начала XX в. / Т. П. Короткая. – Минск: Навука і тэхніка, 1994. – 188, [2] с.

Коршунов 1965 – Коршунов, А. Ф. Афанасий Филиппович: жизнь и творчество / А. Ф. Коршунов. – Минск: Наука и техника, 1965. – 183 с.

Костомаров 1990 – Костомаров, Н. И. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров / послесловие А. Богданова. – М.: Книга, 1990. – 236, [1] с.

Коялович 1864 – Коялович, М. О. Лекции по истории Западной России / М. О. Коялович. – М., 1864. – С 3–4.

Коялович 1865 – Коялович, М. Историческое изследование о Западной России, служащее предисловием к собранию документов / М. Коялович // Документы, объясняющие историю западно-русскаго края и его отношения к России и к Польше. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1865.

Коялович 1884 – Коялович, М. Чтения по истории Западной России / М. Коялович. –4-е изд., СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1884. – Т. XII. – 341, [2] с.

Криштапович, Котляров 1996 – Криштапович, Л. Е. Брестская церковная уния (прошлое и настоящее) / Л. Е. Криштапович, И. В. Котляров. – Минск, 1996.

Кузё 2003 – Кузё, Т. Гісторыя, памяць і фармаваньне нацыяў на постсавецкай каляніяльнай прасторы / Т. Кузё // Arche. – 2003. – № 3.

Кузнецова 1998 – Кузнецова, В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции / В. С. Кузнецова. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.

Кузьмин 1977 – Кузьмин, А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания / А. Г. Кузьмин. – М., 1977.

Культура беларускага замежжа 1998 – Культура беларускага замежжа / пад рэд. А. Сабалеўскага. – Кн. 3: Тэатр. творчасць. – Мінск: Бел. навука, 1998. – 190, [2] с.

Культура Византии 1984 – Культура Византии. IV – первая половина VII в. – М., 1984.

Культура Византии 1989 – Культура Византии. Вторая половина VII века – XII век. – М., 1989.

Купала 1997 – Купала, Я. Поўны збор твораў / Я. Купала. – Мінск, 1997. – Т. 4. – С. 65.

Купала 2002 – Купала, Я. Тутэйшыя // Я. Купала // Выбраныя творы. – Мінск, 2002.

Купальскія і пятроўскія песні 1985 – Купальскія і пятроўскія песні / уклад. А. С. Ліса, С. Т. Асташэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985.

Купчин 1972 – Купчин, Н. С. Идеи материализма и диалектики в трудах естествоиспытателей Белоруссии. Вторая половина XIX – начало XX в. / Н. С. Купчин. – Минск, 1972.

Купчин 1980 – Купчин, Н. С. Развитие естествознания в Белоруссии. Середина XIX – начало XX в. / Н. С. Купчин. – Минск, 1980.

Кутузова 1998 – Кутузова, Н. А. Нация, религия, государственность в полемической литературе Беларуси XVII в. / Н. А. Кутузова. – Минск, 1998.

Ларичев 1986 – Ларичев, В. Е. Мальтинская пластина из бивня мамонта – счетная календарно-астрономическая таблица древнекаменного века Сибири / В. Е. Ларичев. – Новосибирск, 1986.

Ластоўскі 1926 – Ластоўскі, В. Ю. Гісторыя Беларускай (Крыўскай) кнігі / В. Ю. Ластоўскі. – Коўна: Друкарня Сакалоўскага і Лана, 1926. – 776 с.

Ластоўскі 1991 – Ластоўскі, В. Што трэба ведаць кажнаму беларусу / В. Ластоўскі. – 3-е выд. – Мінск: Т-ва беларускай мовы імя Ф. Скарыны, 1991. – 31 с.

Лауэнштайн 1996 – Лауэнштайн, Д. Элевсинские мистерии / Д. Лауэнштайн. – М., 1996.

Ле Гофф 1998 – Ле Гофф, Ж. Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Ж. Ле Гофф. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 712 с.

Лебедев 1985 – Лебедев, Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Историко-археологические очерки / Г. С. Лебедев. – Л., 1985.

Левко 1993 – Левко, О. Средневековые погребальные памятники Оршанского Поднепровья / О. Левко // Час, помнікі, людзі: Памяці рэпрэсаваных археолагаў: тэз. Дакл. Міжнар. Канф., Мінск, 27–30 кастрычніка 1993 г. – Мінск, 1993. – С. 73–75.

Легенды і паданні 1983 – Легенды і паданні / склад. М. Н. Грынблат, А. І. Гурскі; рэд.: В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.

Легенды і паданні 2005 – Легенды і паданні. – Мінск, 2005.

Лёсік 2003 – Лёсік, Я. Беларуская «Энэіда навыварат» / Я. Лёсік // Лёсік Я. 1921–1930: Збор твораў. – Мінск, 2003.

Лившиц 1973 – Лившиц, Г. М. Свободомыслие и атеизм в древности и средние века / Г. М. Лившиц. – Мн., 1973.

Литература Древней Руси 1990 – Литература Древней Руси / под. ред. Д. С. Лихачева. – М., 1990. – 544с.

Лихачев 1947 – Лихачев, Д. С. Русские летописи / Лихачев Д. С. – М.; Л., 1947.

Лихачев 1958 – Лихачев, Д. С. Человек в литературе Древней Руси / Д. С. Лихачев. – М.; Л., 1958. – 186 с.

Лихачев 1980 – Лихачев, Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси / Д. С. Лихачев. – М., 1980. – 366 с.

Лихачев 1987 – Лихачев, Д. С. Избранные работы: в 3 т. / Д. С. Лихачев. – Т. 1: Развитие русской литературы X – XVII веков: поэтика древнерусской литературы. – Л.: Художественная литература, 1987. – 654 с.

Ліс 1990 – Ліс, А. С. Каляндарныя абрады і звычаі / А. С. Ліс // Земляробчы каляндар. – Мінск, 1990.

Лобач 1996 – Лобач, У. А. Да пытання аб хрышчэнні Полацкай Крыўі / У. А. Лобач // Беларусь у сістэме трансеўрапейскіх сувязяў у I тыс. н. э.: тэз. дакл. і паведамленняў міжнар. канф., Мінск, 12–15 сакавіка 1996 г. – Мінск, 1996.

Лобач 1998 – Лобач, У. А. Чараўніцтва на Беларусі на матэрыяле сярэднявечных судовых працэсаў / У. А. Лобач // Крыўя: Crivica. Baltica. Indogermanica. – 1998. – № 1. – С. 87–99.

Лобач 2003 – Лобач, У. А. Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX – пач. XX ст.): аўтарэф. дыс. … канд. гіст. навук / У. А. Лобач / Нац. акад. навук Беларусі; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К.Крапівы. – Мінск, 2003. – 16 с.

Лобач 2006 – Лобач, У. А. Чужынец / У. А. Лобач // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 557–559.

Ловмянский 2003 – Ловмянский, Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.) / Г. Ловмянский / пер. с польск. М. В. Ковальковой. – СПб.: Акад. проект, 2003. – 508 с.

Логика іудействующих 1909 – Логика іудействующих. Студ. С. П. Неверова // Университетскія известия. – Киев, 1909. – Т. XLIX. – № 8. – С. 1–62.

Лосев 1927 – Лосев, А. Ф. Диалектика художественной формы / А. Ф. Лосев. – М., 1927.

Лосев 1930 – Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М., 1930. – Т. 1.

Лосев 1980 – Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1980. – 766 с.

Лосев 1988 – Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Последние века / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1988. – Кн. II – 448 с.

Лосев 1990a – Лосев, А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 655 с.

Лосев 1990b – Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – 655 с.

Лосев 1990c –Лосев, А. Ф. Основные особенности русской философии / А. Ф. Лосев // Студенческий меридиан. – 1990. – № 9. – С. 20–22.

Лосев 1993 – Лосев, А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Лосев А. Бытие – имя – космос. – М., 1993. – 958 с.

Лотман 1973 – Лотман, Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс / Ю. М. Лотман // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: Сб. ст. – М., 1973. – С. 16–22.

Лотман 1987 – Лотман, Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур / Ю. М. Лотман // Языки культуры и проблемы переводимости. – М., 1987. С. 3–11.

Лотман 1992 – Лотман, Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М., 1992. – 270 с.

Лотман 1996 – Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М., 1996. – 447 с.

Лотман 2000 – Лотман, Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 557–567.

Лоуэнталь 2004 – Лоуэнталь, Д. Прошлое – чужая страна / Д. Лоуэнталь. – СПб., 2004. – 622 с.

Лурье 1967 – Лурье, Я. С. Элементы Возрождения на Руси в конце XV – первой половине XVI века / Я. С. Лурье // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. – М., 1967. – С. 183–211.

Лушчыцкі 1949 – Лушчыцкі, І. Сацыяльна-палітычныя погляды Кастуся Каліноўскага / І. Лушчыцкі // Полымя. – 1949. – № 8.

Лушчыцкі 1952 – Лушчыцкі, І. Вялікія рускія рэвалюцыянеры-дэмакраты і перадавая грамадска-палітычная думка ў Беларусі / І. Лушчыцкі // Бальшавік Беларуси. – 1952. – № 5.

Лущицкий 1953 – Лущицкий, И. К вопросу о распространении марксизма в Белоруссии / И. Лущицкий // Коммунист Белоруссии. – 1953. – № 12.

Лушчыцкі 1955a – Лушчыцкі, І. Аб светапоглядзе А. Гурыновіча / І. Лушчыцкі // Полымя. – 1955. – № 6.

Лушчыцкі 1955b – Лушчыцкі, І. Грамадска-палітычныя і філасофскія ідэі твораў Ф. Багушэвіча / І. Лушчыцкі // Полымя. – 1955. – № 8.

Лушчыцкі 1958 – Лушчыцкі, І. Нарысы па гісторыі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі ў Беларусі ў другой палавіне XIX веку / І. Лушчыцкі. – Мінск: Выд-ва Беларус. ун-та, 1958. – 367с.

Лыч, Навіцкі 1996 – Лыч, Л. Гісторыя культуры Беларусі / Л. Лыч, У. Навіцкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996. – 452 с.

Любавский 1915 – Любавский, М. К. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно / М. К. Любавский. – М.: Московская художественная печатня, 1915.

Ляўкоў 1992 – Ляўкоў, Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э. А. Ляўкоў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 213 с.

Мавродин 1971 – Мавродин, В. В. Образование древнерусского государства и формирование древнерусской народности / В. В. Мавродин. – М.: Высш. шк., 1971.

Мавродин 1978 – Мавродин, В. В. Происхождение русского народа / В. В. Мавродин. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978.

Мажэйка 1981 – Мажэйка, З. Я. Песні беларускага Паазер'я / З. Я. Мажэйка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1981. – 494 с.

Майхрович 1970 – Майхрович, А. С. Эстетические взгляды Якуба Коласа / А. С. Майхрович. – Минск, 1970.

Майхрович 1982 – Майхрович, А. С. Белорусские революционные демократы. Важнейшие аспекты мировоззрения / А. С. Майхрович. – Минск, 1982. – 46 с.

Майхрович 1992 – Майхрович, А. С. Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси / А. С. Майхрович. – Минск: Наука и техника, 1992. – 245 с.

Майхрович 1997 – Майхрович, А. С. Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси / А. С. Майхрович. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997. – 205 с.

Майхрович 2001 – Майхрович, А. С. Идеология: сущность, назначение, возможности / А. С. Майхрович. – Минск: Право и экономика, 2001. – 76 с.

Майхровіч 1996 – Майхровіч, А. С. Які ён, шлях Беларусі да дэмакратычнай дзяржавы? / А. С. Майхровіч. – Мінск, 1996.

Макарий (Булгаков) 1995 – Макарий (Булгаков). История Русской церкви / М. (Булгаков). – М., 1995. – Кн. 3. – 702 с.

Макарий (Булгаков) 1996 – Макарий (Булгаков). История Русской церкви / М. (Булгаков). – М., 1996. – Кн. 4, ч. 2. – 590 с.

Макаров 1986 – Макаров, А. И. Нравственные воззрения Иллариона Киевского / А. И. Макаров // Идейно-философское наследие Иллариона Киевского. – М., 1986. – Ч. 2.

Малоха 1998 – Малоха, М. Фразеологизмы з концептом ‘дерево’ в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков) / М. Малоха. – Минск, 1998.

Малышевский 1895 – Малышевский, И. В. Западная Русь в борьбе за веру и народность / И. В. Малышевский. – СПб., 1895. – Ч. 1.

Манхейм 1994 – Манхейм, К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. – М., 1994. – С. 59–94.

Манхейм 1994 – Манхейм, К. Идеология и утопия / К. Манхейм // Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 7–260.

Марзалюк 1998 – Марзалюк, І. А. Магілёў у XII–XVIII стст. Людзі і рэчы / І. А. Марзалюк. – Магілёў; Мінск: Веды, 1998.

Марзалюк 2003 – Марзалюк, І. А. Людзі даўняй Беларусі: Этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII стст.) / І. А. Марзалюк. – Магілёў: МДУ імя А. А. Куляшова, 2003.

Марков 1913 – Марков, А. Море Тивериадское в дуалистической легенде о сотворении мира / А. Марков // Этнографическое обозрение. – М., 1913. – № 1/2, кн. 96/97. – С. 64–75.

Матерь Лада 2004 – Матерь Лада. Божественное родословие славян. Языческий пантеон / предисловие, словарн. ст., глоссарий и коммент. Д. Дудко. – М.: Эксмо, 2002. – 430 с.

Мельнікаў 1997 – Мельнікаў, А. А. Характар і менталітэт беларусаў / А. А. Мельнікаў // Беларуская думка. – 1997. – № 7.

Микулич 1992 – Микулич, Т. Н. Влияние церкви на этноязыковые процессы в Белоруссии (XIII – нач. XX в.) / Т. Н. Микулич // Наш Радавод: матэрыялы міжнар. навук. канф. «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пачатку XX стст.», Гродна, 28 верасня – 1 кастрычніка 1992 г. / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1992. – Кн. 4, ч. 2. – С. 426–427.

Мельнікаў 2000 – Мельнікаў, А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд / А. А. Мельнікаў; навук. рэд. В. А. Чамярыцкі; Нац. акад. навук Беларусі; Ін-т літаратуры імя Я. Купалы. – 2-е выд. – Мінск: Бел. навука, 2000. – 459, [3] с.

Миллер 1970 – Миллер, Т. А. Августин. Памятники средневековой латинской литературы IV – IX веков / А. И. Миллер. – М., 1970.

Миллер 2000 – Миллер, А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века) / А. И. Миллер. – СПб., 2000. – 267 с.

Миллер 2003 – Миллер, А. И. Методологические проблемы изучения процессов формирования наций у восточных славян: Белоруссия и Украина: История и культура / А. И. Миллер. – М., 2003.

Мильков 1989 – Мильков, В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия / В. В. Мильков // Общественная мысль: исследования и публикации. – М., 1989. – Вып. 1. – С. 5–27.

Мильков 1991 – Мильков, В. В. Сведения об античности и античной философии в древнерусской «Хронике» Иоанна Малалы / В. В. Мильков // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура. Сб. науч. трудов. – Киев: Наукова думка, 1991. – С. 193–203.

Мильков 1997 – Мильков, В. В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений / В. В. Мильков // Древняя Русь: пересечение традиций. – М.: Науч.-изд. центр «Скрипторий», 1997.

Мильков 1999 – Мильков, В. В. Древнерусские апокрифы (исследования и тексты) / В. В. Мильков. – СПб., 1999. – 894 с.

Мирзоев 1978 – Мирзоев, В. Г. Былины и летописи-памятники русской исторической мысли / В. Г. Мирзоев. – М.: Мысль, 1978.

МНМ 1991 – Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедии: Изд-во малого предприятия «Останкино», 1991. – Т. 1–2. – 1390 с.

Мікуліч 2003 – Мікуліч, А. Інфармацыйная недасведчанасць як прычына экалагічнай небяспекі фізічнаму і генетычнаму здароўю нацыі і як праява свядомага ці несвядомага тэрарызму / А. Мікуліч // Разнастайнасць моў і культур у кантэксце глабалізацыі: матэрыялы міжнар. сімпозіума, Мінск, 9–10 ліпеня 2002 г.: у 2 кн. – Мінск, 2003. – Кн. 2.

Мікуліч 2005 – Мікуліч, А. Беларусы ў генетычнай прасторы. Антрапалогія, этнас / А. Мікуліч. – Мінск: Тэхналогія, 2005.

Міфалогія 2003 – Міфалогія. Духоўныя вершы / А. М. Ненадавец, А. У. Марозаў, Л. М. Салавей, Т. А. Івахненка; навук. рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 469, [2] с.

Моление Даниила Заточника 1990 – Моление Даниила Заточника. Слово Даниила Заточника, написанное им своему князю Ярославу Владимировичу // Литература Древней Руси. – М., 1990.

Мохнач 1971 – Мохнач, Н. Н. Идейная борьба в Белоруссии в 30–40-е годы XIX в. / Н. Н. Мохнач. – Минск, 1971.

Мохнач 1976 – Мохнач, Н. Н. От Просвещения к революционному демократизму. Общественно-политическая и философская мысль Белоруссии конца 10 – начала 50-х годов XIX в. / Н. Н. Мохнач. – Минск, 1976.

Мохнач 1985 – Мохнач, Н. Н. Общественно-политическая и этическая мысль Белоруссии начала XIX в. / Н. Н. Мохнач. – Минск, 1985.

Мудрое слово Древней Руси 1989 – Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.): Сборник. – М., 1989.

Муравьев 1902 – Муравьев, М. Н. Всеподданнейший отчет графа М. Н. Муравьева по управлению Северо-Западным краем / М. Н. Муравьев // Русская старина. – 1902. – № 6. – С. 487–510.

«Навука» 1931 – «Навука» на службе нацдэмаўскай контррэвалюцыі / пад рэд. С. Я. Вальфсона. – Мінск, 1931.

Навука і стратэгіі 2006 – Навука і стратэгіі працы з мінулым: дыскусія ў межах семінара «Сучаснае беларускае мысленне»; Інстытут сацыялогіі; Інстытут філасофіі НАН Беларус і, 16 сакавіка 2006 г. // Палітычная сфера. – 2006. – № 6. – С. 44–48.

Народ о религии 1961 – Народ о религии: На материалах русского, украинского и белорусского фольклора. – М., 1961.

Народны тэатр 1983 – Народны тэатр / уклад., уступ. арт. і камент. М. А. Каладзінскага; рэд. Калегія: В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 512 с.

Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі 1983 – Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі. – Мінск: Выд-ва БГУ, 1983. – 350 с.

Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. / М. П. Касцюк, У. Ф. Ісаенка, Г. В. Штыхаў [і інш.]. – Мінск: Беларусь, 1994 – Ч. 1. – 527 с.

Насевіч 1993 – Насевіч, В. Л. Пачаткі Вялікага княства Літоўскага: Падзеі і асобы В. Л. Насевіч. – Мінск: Полымя, 1993. – 160 с.

Насевіч 1996 – Насевіч, В. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага ў XVI ст. / В. Насевіч, М. Спірыдонаў // З глыбі вякоў. Наш край: гіст.-культуралаг. зб. – Мінск: Навука і тэхніка, 1996. – Вып. 1. – С. 4–27.

Насонов 1951 – Насонов, А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства / А. Н. Насонов. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951.

Невелева 1988 – Невелева, С. Л. О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями / С. Л. Невелева // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988. – С. 128–160.

Невелева 1991 – Невелева, С. Л. Махабхарата: Изучение древнеиндийского эпоса / С. Л. Невелева. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 228 с.

Неклюдов 1972 – Неклюдов, С. Ю. Время и пространство в былине / С. Ю. Неклюдов // Славянский фольклор. – М., 1972. – С. 18–45.

Неклюдов 1973 – Неклюдов, С. Ю. Заметки об эпической временной системе / С. Ю. Неклюдов // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1973. Т. VI. – С. 151–165.

Неклюдов 1975 – Неклюдов, С. Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора / С. Ю. Неклюдов // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). – М., 1975. – С. 182–190.

Неокультовые объединения 1998 (1999, 2000, 2002) – Неокультовые объединения в Беларуси. – Минск, 1998 (1999, 2000, 2002).

Нерсесянц 1983 – Нерсесянц, В. С. Право и закон / В. С. Нерсесянц. – М., 1983.

Нестеров, Ф. Ф. Связь времен: Опыт исторической публицистики / Ф. Ф. Нестеров. – 3-е изд. – М.: Мол. гвардия, 1987.

Никифоровский 1897 – Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии / Н. Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – С. 100, 126, 142, 247.

Никольский 1892 – Никольский, Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича. Писателя XII века / Н. Никольский. – СПб., 1892.

Никольский 1907 – Никольский, Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности / Н. К. Никольский // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1907. – Т. 82.

Никольский 1913 – Никольский, Н. К. О древнерусском христианстве / Н. К. Никольский // Русская мысль. – М.; Пг., 1913.

Новик 1975 – Новик, Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки / Е. С. Новик // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). – М.: Наука, 1975. – С. 217.

Новиков 1998 – Новиков, А. И. История русской философии X–XX веков / А. И. Новиков. – СПб., 1998.

Носова 1975 – Носова, Г. А. Язычество в православии / Г. А. Носова. – М., 1975.

ОРИ 2006 – Окраины Российской империи: Западные окраины Российской империи. – М.: Новое литературное обозрение, 2006.

Оргиш 1988 – Оргиш, В. П. Древняя Русь: Образование Киевского государства и введение христианства / В. П. Оргиш. – Минск: Наука и техника, 1988.

Островерхов 1994 – Островерхов, А. С. Календарь и счет времени в Ольвии Понтийской / А. С. Островерхов // Историко-астрономические исследования: На рубежах познания Вселенной. 1992. – М., 1994. – С. 253–273.

Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья 1988 – Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. – Киев, 1988.

Откуда есть пошла Русская земля 1986 – Откуда есть пошла Русская земля. Века VI – X. – М., 1986. – Кн. 2.

Очерки 1955 – Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. – М., 1955.

Очерки 1968 – Очерки истории марксистско-ленинской философии в Белоруссии (1919–1968). – Минск, 1968.

Очерки 1973 – Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии. – Минск, 1973.

Очерки 1996 – Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX вв. – Минск, 1996.

Падокшын 1990a – Падокшын, С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С. А. Падокшын; АН БССР; Ін-т філасофіі і права. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 248, [1] с.

Падокшын 1990b – Падокшын, С. А. Францыск Скарына і станаўленне беларускай грамадска-філасофскай думкі ў XVI – першай палавіне XVII ст. / С. А. Падокшын // Скарына і яго эпоха / рэд. В. А.Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990.

Падокшын 1994 – Падокшын, С. Мы церпім ад нястачы, а не ад празмернай талерантнасці / С. Падокшын // Літаратура і мастацтва. – 1994. – 22 крас.

Падокшын 1996 – Падокшын, С. А. Канцэпцыя гісторыі Вялікага княства Літоўскага ў даследаваннях Мацея Любаўскага (XIII – першая палова XVI ст.) / С. А. Падокшын // Вес. Акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук. – 1996. – № 4. – С. 3–10.

Падокшын 1998 (2000) – Падокшын, С. А. Унія. Дзяжаўнасць. Культура (філасофска-гістарычны аналіз) / С. А. Падокшын. – Мінск, 1998 (2000). – 110, [1] с.

Падокшын 2000 – Падокшын, С. А. Палітычная і прававая думка Беларусі XVI–XVII стст. / С. А. Падокшын, С. Ф. Сокал. – Мінск, 1999 (2000).

Падокшын 2001 – Падокшын, С. А. Іпацій Пацей: Царкоўны дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культурна–гістарычных эпох / С. А. Падокшын / навук. рэд. А. С. Майхровіч. – Мінск: Бел. навука, 2001. – 117, [1] с.

Падокшын 2003 – Падокшын, С. А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры / С. А. Падокшын; навук. рэд. А. С. Майхровіч. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 315, [1] с.

Падокшын 2004 – Падокшын, С. А. Этычная думка і культура Беларусі XVI–XVII стст. / С. А. Падокшын. – Мінск, 2004.

Палуцкая 1994 – Палуцкая, С. Беларусь канца XVI – пачатку XVII ст. / С. Палуцкая // Беларусіка-Albaruthenica. – Мінск, 1994. – Кн. 3.

Памятники 1978 – Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М., 1978.

Памятники литературы Древней Руси 1981 – Памятники литературы Древней Руси. XIII век. – М., 1981.

Паозерский 1923 – Паозерский, М. Ф. Русские святые перед судом истории / М. Ф. Паозерский – М.; Л., 1923.

Пашуто 1959 – Пашуто, В. Т. Образование Литовского государства / В. Т. Пашуто. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959.

Пейчев 1983 – Пейчев, В. Философский трактат в Симеоновом сборнике: Пер. с болгарского / В. Пейчев. – Киев: Наук. думка, 1983.

Перавалава 2001 – Перавалава, Н. Як Арыстоцель Аляксандра Македонскага павучаў / Н. Перавалава // Роднае слова. – 2001. – № 11 – С. 19–23.

Песні народных свят і абрадаў 1974 – Песні народных свят і абрадаў / уклад. і рэд. Н. С. Гілевіча – Мінск: Выд-ва БГУ, 1974. – 462 с.

Петрухин 1980 – Петрухин, В. Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии (опыт сравнительного анализа) / В. Я. Петрухин // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. – М., 1980. – С. 79–90.

Печатнова 2006 – Печатнова, Л. Г. Политические структуры древней Спарты. Часть I. Спартанские цари / Л. Г. Печатнова. – СПб., 2006.

Пиккио 2002 – Пиккио, Р. Древнерусская литература / Р. Пиккио. – М., 2002.

Пилипенко 1991 – Пилипенко, М. Ф. Возникновение Белоруссии: Новая концепция / М. Ф. Пилипенко. – Минск: Беларусь, 1991.

Пічэта 1926 – Пічэта, У. Беларускае Адраджэньне ў XVI сталецьці / У. Пічэта // Чатырохсотлецьце беларускага друку: 1525–1925. – Менск, 1926.

Повесть временных лет 1 – Повесть временных лет. – Ч. 1: Текст и перевод. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950.

Повесть временных лет 2 – Повесть временных лет. – Ч. 2: Приложения. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950.

Подокшин 1992 – Подокшин, С. А. Проблема религиозного выбора в общественной жизни Беларуси XVI–XVII вв. / С. А. Подокшин // Наш Радавод. – Гродна, 1992. – Кн. 4, – ч. 2.

Подокшин 1970 – Подокшин, С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы / С. А. Подокшин. – Минск, 1970.

Подокшин 1974 – Подокшин, С. А. Скорина и Будный. Очерк философских взглядов / С. А. Подокшин. – Минск, 1974.

Подокшин 1981 – Подокшин, С. А. Франциск Скорина / С. А. Подокшин. – М.: Мысль, 1981. – 215 с.

Покровскій 1893 – Покровскій, Ф. Археологическая карта Виленской губ. / Ф. Покровскій. – Вильна, 1893.

Полоцкие грамоты 1977 – Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. / сост. А. Л. Хорошкевич. – М.: Ин-т истории АН СССР, 1977.

Поляков 1988 – Поляков, Л. В. Образ философии в Киевской Руси (критический анализ современных концепций древнерусской литературы) / Л. В. Поляков // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (Историко-философские очерки). – Сб. науч. трудов. – Киев, 1988. – С.77–91.

Попов 1875 – Попов, А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против Латинян / А. Н. Попов. – М., 1875.

Попов 1978 – Попов, П. С. Логические знания на Руси в конце XV в. / П. С. Попов, Р. А. Симонов, Н. И. Стяжкин // Естественнонаучные представления Древней Руси. Сб. ст. – М., 1978. – С. 98–112.

Порецкий 1975 – Порецкий, Я. И. Сымон Будны / Я. И. Порецкий. – Минск, 1975.

Посланіе 1892 – Посланіе написано Климентом митрополитом рускым Фоме прозвутеру истолковано Афонасіемь мнихомъ // Никольский Н. О. О литературныхъ трудахъ митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. – СПб., 1892. – С. 103–136.

Послания 2000 – Послания Митрополита Никифора / РАН; Ин-т философии; подготовка текстов, пер. Г. С. Баранковой; отв. ред.-сост. В. В. Мильков. – М., 2000. – 123 с.

Послания Гедемина 1966 – Послания Гедемина. – Вильнюс, 1966.

Потебня 2000 – Потебня, А. А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М., 2000.

Поучение Владимира Мономаха 1990 – Поучение Владимира Мономаха // Литература Древней Руси. – М., 1990.

Пракошына 1960 – Пракошына, Е. С. Пытанні атэізму ў беларускай грамадскай думцы (другая палавіна XIX – пачатак XX стагоддзяў) / Е. С. Пракошына. – Мінск, 1960.

Праневіч 1994 – Праневіч, Г. Талерантнасць: пункт гледжання / Г. Праневіч // Літаратура і мастацтва. – 1994. – 11 сак.

Прокошина 1966 – Прокошина, Е. С. Мелетий Смотрицкий / Е. С. Прокошина. – Минск, 1966.

Прокошина 1973 – Прокошина, Е. С. Очерк свободомыслия и атеизма в Белоруссии в XIX в. / Е. С. Прокошина. – Минск, 1973.

Пространное житие Кирилла и Мефодия 1973 – Пространное житие Кирилла и Мефодия // Климент Охридский. Събраны сочинения. – София, 1973. – Т. 3.

Прохараў 2004 – Прохараў, А. Вітаўт / А. Прохараў // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч [і інш.]. – Мінск, 2004. – С. 85–86.

Прохоров 2005 – Прохоров, А. А. Князь Тур: история легенды. Сакрализация княжеской власти у славян / А. А. Прохоров. – Минск: БГУ, 2005.

Прохараў 2006 – Прохараў, А. Трыццаць братоў / А. Прохараў // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2006. – С. 508–510.

ПСРЛ 1 – Полное собрание русских летописей. – М.: Изд-во Восточной литературы, 1962. – Т. 1.

ПСРЛ 2 – Полное собрание русских летописей. – Т. II: Ипатьевская летопись. – М., 1962.

ПСРЛ 32 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. – Т. 32.

ПСРЛ 35 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1980. – Т. 35.

ПСРЛ-1 – Полное собрание русских летописей. Лаврентьевская летопись. – Л., 1926–1928. – Т. 1.

Пыпин 1862 – Пыпин, А. Ложные и отреченные книги русской старины / А. Пыпин // Русское слово. – 1862. – № 2. – Отд. 2.

Пятницкий 1891 – Пятницкий, И. Очерк истории Киевской митрополии / И. Пятницкий. – Могилев, 1891.

Радзік 1998 – Радзік, Р. Ад этнічнага згуртавання да нацыянальнай супольнасці / Р. Радзік // Беларускі гістарычны агляд, 1998. – С. 291–326. – Т. V. – Сш. 2.

Радзік 2002 – Радзік, Р. Беларусы (погляд з Польшчы) / Р. Радзік. – Мінск, 2002.

Радченко 1910 – Радченко, К. Ф. Этюды по богомильству: Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству / К. Ф. Радченко // Изв. ОРЯС. – СПб., 1910. – Т. 15, кн. 4. – С. 73–131.

Развитие 1984 – Развитие марксистско-ленинской философии в БССР (20–70-е годы). – Минск, 1984.

Рапов 1988 – Рапов, О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства / О. М. Рапов. – М., 1988.

Рогалев 1994 – Рогалев, А. Ф. Белая Русь и белорусы (В поисках истоков) / А. Ф. Рогалев. – Гомель, 1994.

Рогов 1988 – Рогов, А. И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М., 1988.

Рогов, Флоря 1982 – Рогов, А. И., Флоря, Б. Н. Формирование самосознания древнерусской народности / А. И. Рогов, Б. Н. Флоря // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. – М.: Наука, 1982. – С. 26–120.

Романов 1891 – Романов, Е. Р. Белорусский сборник / Е. Р. Романов. – Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. – Витебск, 1891.

Россия XV – XVII вв. глазами иностранцев 1986 – Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. – Л.: Лениздат, 1986.

Русская историческая библиотека 1908 – Русская историческая библиотека. – СПб., 1908. – Т. 6.

Русская народная поэзия 1984 – Русская народная поэзия: Эпическая поэзия. – Л., 1984.

Русско-белорусские связи 1963 – Русско-белорусские связи. Сб. документов (1570 – 1667 гг.). – Минск: Высш. шк., 1963.

Рыбаков 1950 – Рыбаков, Б. А. Былины / Б. А. Рыбаков. – М., 1950.

Рыбаков 1963 – Рыбаков, Б. А. Древняя Русь: сказания, былины, летописи / Б. А. Рыбаков. – М.: Изд-во Акад. навук СССР, 1963.

Рыбаков 1994 – Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М., 1994.

Рязановский 1915 – Рязановский, Ф. А. Демонология в древнерусской литературе / Ф. А. Рязановский – М., 1915.

Саверчанка 1998 – Саверчанка, І. Auria mediocritas. Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраджэнне і ранняе барока / І. Саверчанка. – Мн., 1998.

Сагановіч 2001 – Сагановіч, Г. Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст. / Г. Сагановіч. – Мінск, 2001.

Самбук 1972 – Самбук, С. М. Революционные народники Белоруссии / С. М. Самбук – Минск, 1972.

Санько 1990 – Санько, С. І. Да рэканструкцыі беларускай народнай касмагоніі: першая касмаганічная стадыя паводле фальклорных крыніц / С. Санько // «Славяне: адзінства і мнагастайнасць»: Міжнар. канф., Мінск, 24–27 мая 1990 г.: тэз. дакл. і паведамленьняў. Секцыя 2. Этнагенез славян. – Мінск, 1990. – С. 81–83.

Санько 1994a – Санько, С. Канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматычнай культуры / С. Санько // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. – 1994. – № 1. – С. 104–126.

Санько 1994b – Санько, С. Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка-крыўскія (беларускія) паралелі / С. Санько // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. – 1994. – № 1. – С. 5–24.

Санько 1997 – Санько, С. Беларусь: паміж Поўднем і Поўначчу. Падставовыя складнікі аўтэнтычнага мэтапалітычнага дыскурсу / С. Санько // Фрагмэнты. – 1997. – № 3-4.

Санько 1998a – Санько, С. Некаторыя падставовыя прасторавыя і часавыя структуры ў беларускім фальклёры / С. Санько // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. – 1998. – № 1.

Санько 1998b – Санько, С. Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралёгіі / С. Санько. – Мінск, 1998.

Санько 2003 – Санько, С. Традыцыяналісцкі пагляд на традыцыю: «прэзумпцыя аўтахтоннасці» і «дэканструкцыя традыцыі» / С. Санько // Анталогія сучаснага беларускага мыслення. – СПб., 2003. – С. 46–63.

Санько 2005a – Санько, С. Імёны Бацькаўшчыны. Крыўя // С. Санько / Druvis. – 2005. – № 1. – С. 7–17.

Санько 2005b – Санько, С. І. Беларуская касмагонія: народна-хрысціянская ерась ці пракаветная спадчына? / С. Санько // Духовное наследие народов Центральной и Восточной Европы в контексте современного межцивилизационного диалога: материалы междунар. науч. конф., г. Минск, 17–18 ноября 2005 г. – Минск, 2005. – С. 181–186.

Санько 2006a – Санько, С. Аўсень / С. Санько // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2006.

Санько 2006b – Санько, С. Месяц / С. Санько // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2006. – С. 316–320.

Санько 2006c – Санько, С. Пятрова палка / С. Санько // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2006.

СБГПЗБ 1984 – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. – Мінск, 1984. – Т. 4.

Сборник статей, разъясняющих польское дело... 1885 – Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России / сост. С. Шолкович. – Вильна, 1885. – Вып. 1.

Свенцицкая 1988 – Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая – М., 1988.

Седакова 1979 – Седакова, О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников» / О. А. Седакова //

Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). – Л., 1979.

Сержпутоўскі 1998 – Сержпутоўскі, А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпутоўскі; навук. рэд. А. С. Фядосік; прадмова У. К. Касько. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.

Сержпутоўскі 1999 – Сержпутоўскі, А. К. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпутоўскі; прадмова У. К. Касько. – Мінск: Універсітэтцкае, 1999. – 191 с.

Симонов 1977 – Симонов, Р. А. Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» / Р. А. Симонов, Н. И. Стяжкин // Философские науки. – 1977. – № 5. – С. 132–143.

Сказаніе 1903 – Сказаніе о 7 свободныхъ мудростяхъ // А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV – XVII вв. Библиографические материалы. – СПб., 1903. – С.166–167.

Скарына і яго эпоха 1990 – Скарына і яго эпоха / В. А. Чамярыцкі, В. І. Мялешка, З. Ю. Капыскі [і інш.]; рэд. В. А. Чамярыцкі; АН БССР; Ін-т літ. імя Я. Купалы – Мінск.: Навука і тэхніка, 1990. – 482, [22] с.

Славянская мифология 1995 – Славянская мифология: Энциклопедический словарь / науч. ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. – М., 1995. 416 с.

Славянские древности 1995–1999 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь. – М., 1995–1999. – Т. 1–2.

Словарь книжников и книжности Древней Руси 1987 – Словарь книжников и книжности Древней Руси: в 3 вып. – Л.: Наука, 1987. – Вып. 1.

Слово о полку Игореве 1985 – Слово о полку Игореве / вступ. статья и подготовка древнерус. текста Д. Лихачева; сост. и коммент. Л. Дмитриева. – М.: Худ. лит., 1985.

Смалянчук 1997 – Смалянчук, А. «Краёвасць» у беларускай і літоўскай гісторыі / А. Смалянчук // Беларускі гістарычны агляд. – 1997. – Т. IV. – Сш. 1–2.

Смирнов 1959 – Смирнов, А. Ф. Кастусь Калиновский / А. Ф. Смирнов. – Минск, 1959.

Смирнов 1961 – Смирнов, А. Ф. Франц Савіч / А. Ф. Смирнов. – Мінск, 1961.

Смирнов 1962 – Смирнов, А. Ф. Революционные связи народов России и Польши / А. Ф. Смирнов. – М., 1962.

Смирнов 2001 – Смирнов, А. А. Этнический и расовый факторы в истории новгородской земли / А. А. Смирнов // Золотой лев: Издание русской консервативной мысли. – 2001. – № 17–18.

Сміт 1995 – Сміт, Э. Нацыяналізм у XX ст. / Э. Сміт; пер. з англ. С. Нагорнага.– Мінск.: Беларус. Фонд Сораса, 1995. – 272 с.

Снегирев 1837–1839 – Снегирев, И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / И. М. Снегирев – М., 1837–1839. – Вып. I–IV.

Соболевский 1899 а – Соболевский, А. И. «Логика» жидовствующих и «Тайная тайных» / А. И. Соболевский // Памятники древней письменности и искусства. – Т. CXXXIII. – СПб., 1899. – С. 5–13.

Соболевский 1899 б – Соболевский, А. И. Западное влияние на литературу Московской Руси XV – XVII вв. / А. И. Соболевский – СПб., 1899.

Соболевский 1903а – Соболевский, А. И. Список переводов и переделок с белорусского, польского и западноевропейских языков, сделанных в Московской Руси в XV–XVII вв. / А. И. Соболевский // Соболевский А. И. Переводная литера-

тура Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. – СПб., 1903. – С. 21–148.

Соболевский 1903б – Соболевский, А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы / А. И. Соболевский – СПб., 1903.

Сокол 1974 – Сокол, С. Ф. Социологическая и политическая мысль в Белоруссии во второй половине XVI века / С. Ф. Сокол. – Минск, 1974.

Сокол 1984 – Сокол, С. Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. / С. Ф. Сокол. – Минск, 1984.

Солошенко 1963 – Солошенко, В. И. Из истории распространения марксизма в Белоруссии / В. И. Солошенко. – Минск, 1963.

Солошенко 1971 – Солошенко, В. И. От народничества к марксизму / В. И. Солошенко. – Минск, 1971.

Социально-политическая борьба народных масс Белоруссии 1988 – Социально-политическая борьба народных масс Белоруссии: конец XIV в. – 1648 г.: Сб. документов и материалов: в 3 т. / сост. З. Ю. Копысский [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1988. – Т. 1.

Сперанский 1904 – Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славянорусской письменности: Исследования и тексты / М. Н. Сперанский. – М., 1904.

Сперанскій 1908 – Сперанскій, М. Н. Изъ истории отреченных книг: Аристотелевы врата или Тайная тайных. Памятники древней письменности и искусства / М. Н. Сперанскій. – СПб., 1908. – Вып.171.

Спиркин 1956 – Спиркин, А. Г. Происхождение категории пространства / А. Г. Спиркин // Вопросы философии. – 1956. – № 2.

Станкевіч 1925 – Станкевіч, А. Доктар Францішак Скарына – першадрукар беларускі (1525–1925) / А. Станкевіч. – Вільня, 1925.

Станкевіч 1940 – Станкевіч, А. Г. Хрысьціянства і беларускі народ: Спроба сінтэзы / А. Г. Станкевіч. – Вільня, 1940.

Станкевіч 1978 – Станкевіч, Я. Нарысы зь гісторыі Вялікалітвы-Беларусі / Я. Станкевіч. – New Jersey, 1978.

Старажытная беларуская літаратура 1990 – Старажытная беларуская літаратура: Зб. / уклад. Л. С. Курбака; аўт. прадмовы У. Г. Кароткі. – Мінск: Юнацтва, 1989. – 349, [1] с.

Старостенко 1996 – Старостенко, В. В. Полемическая литература как источник изучения становления национального самосознания белорусов / В. В. Старостенко // Наш Радавод: матэрыялы міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII – XX стст.» Гродна, 3–5 ліпеня 1996 г. / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 220–223.

Старостенко 1999 – Старостенко, В. В. Общественно-философская мысль и национальное самосознание белорусов XVI – XVII вв.: Очерки истории / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 1999.

Старостенко 2001a – Старостенко, В. В. Сказание об Андрее Первозванном в отечественной мысли XI–XVII веков / В. В. Старостенко // Мінулая і сучасная гісторыя Магілёва: зборнік навуковых прац. – Магілёў, 2001.

Старостенко 2001b – Старостенко, В. В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X – XVII вв.) / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2001.

Старостенко 2004 – Старостенко, В. В. Свобода мысли и свобода совести в Беларуси / В. В. Старостенко. – Могилев, 2004.

Старостенко 2004 – Старостенко, В. В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории / В. В. Старостенко. – Могилев, 2004.

Старостенко 2006 – Старостенко, В. В. Становление гуманистических идей в историософии отечественного Средневековья / В. В. Старостенко // Вес. Полоцкого гос. ун-та. Сер. А, гуманит.е науки. – 2006. – № 7.

Старостин 1974 – Старостин, В. Дива былинные / В. Старостин. – М., 1974.

Статут Великого княжества Литовского 1529 года 1960 – Статут Великого княжества Литовского 1529 года. – Минск, 1960.

Степанов 1985 – Степанов, Ю. С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства / Ю. С. Степанов. – М.: Наука, 1985.

Степанов 1989 – Степанов, Ю. С. Индоевропейское предложение / Ю. С. Степанов. – М., 1989.

Степанов 1991 – Степанов, Ю. С. «Закон» и «антиномия» в гуманитарных науках. От Декарта до Флоренского и Лосева / Ю. С. Степанов // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. – М.: Наука, 1991. – С. 38–51.

Степанов, Проскурин 1993 – Степанов, Ю. С., Проскурин, С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия / Ю. С. Степанов, С. Г. Проскурин. – М.: Наука, 1993.

Суліма 1924 – Суліма (Самойла Уладзімір). «Гэтым пераможаш!..»: Нарыс крытычнага аптымізму / Суліма // Заходняя Беларусь. Зборнік грамадзкай мысьлі, навукі, літаратуры, мастацтва Заходняй Беларусі. – Вільня, 1924.

Сухомлинов 1908 – Сухомлинов, М. И. О древней русской летописи, как памятнике литературном / М. И. Сухомлинов // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. – СПб., 1908. – Т. 85.

Сыракомля 1993 – Сыракомля У. Добрыя весці: Паэзія, проза, крытыка / Уклад. і камент. У. Мархеля і інш. – Мінск: Маст. літ., 1993. – 325 с.

Сысоў 1997 – Сысоў, У. М. З крыніц спрадвечных / У. М. Сысоў. – Мінск: Выш. шк., 1997. – 415 с.

Тарасаў 1992 – Тарасаў, С. В. Полацкае княства ў XI ст. (Станаўленне і барацьба за дзяржаўную незалежнасць) / С. В. Тарасаў // Старонкі гісторыі Беларусі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – С. 37–47.

Татищев 1963 – Татищев, В. Н. История Российская / В. Н. Татищев. – М.; Л., 1963. – Т. 2.

Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского... 1880 – Творения святого отца нашего Кирилла Епископа Туровского с предварительным курсом истории Турова и Туровской епархии до XIII века. Издание преосвященного Евгения епископа Минского и Туровского. – Киев, 1880.

Творогов 1980 – Творогов, О. В. Литература Киевской Руси. X – начало XII века / О. В. Творогов // История русской литературы: в 4 т. – Л., 1980. – Т. 1.

Терещенко 1848 – Терещенко, А. В. Быт русского народа / А. В. Терещенко. – СПб., 1848.

Титович 1960 – Титович, С. Г. Горы-Горецкий земледельческий институт / С. Г. Титович. – Минск, 1960.

Тих 1956 – Тих, Н. А. К вопросу о генезисе восприятия пространства / Н. А. Тих // Известия АПН РСФСР. – 1956. – Вып. 86.

Тойнби 1990 – Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – М., 1990.

Токарев 1983 – Токарев, С. А. История изучения календарных обычаев и поверий / С. А. Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983.

Токарев, Мелетинский 1991 – Токарев, С. А., Мелетинский Е. М. Мифология / С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991.– Т. 1: А–К.– С. 11–20.

Толстой 1876 –Толстой, Д. А. Римский католицизм в России / Д. А. Толстой. – СПб., 1876.

Топоров 1963 – Топоров, В. Н. Хеттская salŠU.GI и славянская баба-яга // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. – 1963. – № 38. – С. 29–37.

Топоров 1972 – Топоров, В. Н. Заметки по балтийской мифологии / В. Н. Топоров // Балто-славянский сборник. –М., 1972.

Топоров 1980 – Топоров, В. Н. *Vilnius, Wilno, Вильна*: город и миф / В. Н. Топоров // Балто-славянские этноязыковые контакты. – М., 1980.

Топоров 1981 – Топоров, В. Н. Ведийское *¥tá-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии / В. Н. Топоров // Этимология. 1979. – М., 1981. – С. 139–156.

Топоров 1983 – Топоров, В. Н. Пространство и текст / В. Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 227–284.

Топоров 1984 – Топоров, В. Н. Прусский язык: Словарь. K – L / В. Н. Топоров – М., 1984.

Топоров 1985 – Топоров, В. Н. К вопросу о семантических мотивировках обозначений пространства и времени в древнегерманских языках / В. Н. Топоров // Известия АН СССР. – СЛЯ, 1985. – Т. 44. – С. 417–426.

Топоров 1987 – Топоров, В. Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – **svęt-* / В. Н. Топоров // Языки культуры и проблемы переводимости. – М., 1987. – С. 184–252.

Топоров 1988a – Топоров, В. Н. Авсень и «Авсеневы» тексты в свете реконструкции / В. Н. Топоров // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Т. I.: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. – М., 1988. – С. 16–21.

Топоров 1988b – Топоров, В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.– М.: Наука, 1988.– С. 7–60.

Топоров 1989a – Топоров, В. Н. Миф о Тантале (об одной поздней версии – трагедия Вяч. Иванова) / В. Н. Топоров // Палеобалканистика и античность.– М.: Наука, 1989.– С. 61–110.

Топоров 1989b – Топоров, В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре / В. Н. Топоров // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и метода. – М., 1989. – С. 23–60.

Топоров 1990a – Топоров, В. Н. Значение белорусского ареала в этногенетических исследованиях / В. Н. Топоров // Тэз. дакл. і паведамленняў на міжнар. канф. «Славяне: адзінства і мнагастайнасць», 24–27 мая 1990 г., Мінск. Секцыя 2: «Этнагенез славян». – Минск, 1990. – С. 87–90.

Топоров 1990b – Топоров, В. Н. Прусский язык: Словарь. L / В. Н. Топоров. – М., 1990.

Топоров 1991 – Топоров, В. Н. Адити / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. – М., 1991. – Т. 1.

Топоров 1992a – Топоров, В. Н. Мартанда / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – С. 120–121.

Топоров 1992b – Топоров, В. Н. Модель мира / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2.

Топоров 1994 – Топоров, В. Н. Семантическая структура древнегерманской модели мира / В. Н. Топоров. – М., 1994.

Трахтенберг 1957 – Трахтенберг, О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии / О. В. Трахтенберг. – М., 1957.

Тузова 2001 – Тузова Т. М. Специфика философской рефлексии. Минск: Право и экономика, 2001.

Тузова 2004 – Тузова Т. М. Повседневная рефлексия и радикализм рефлексии философа // «Problemos». Vilnius University Publishing House. – 2004. – Т. 66 (1). – С. 127–147.

Тузова 2007 – Тузова Т. М. «Логика множеств» против «философии сознания» // Философское наследие Беларуси как духовная основа самоидентификации нации: материалы Междунар. науч. конф. (Минск, 8–9 ноября 2007 г.). – Минск: ИООО «Право и экономика», 2007. – С. 77–90.

Трубачев 1982 – Трубачев, О. Н. Языкознание и этногенез славян: Древние славяне по данным этимологии и ономастики / О. Н. Трубачев // Вопросы языкознания. – 1982. – № 4. – С. 10–26.

Тураўскі слоўнік 1985 – Тураўскі слоўнік: у 5 т. / АН БССР; Ін-т мовазнаўства імя Я. Коласа – Мінск: Навука и тэхніка, 1982–1987. – Т. 4 / склад. А. А. Крывіцкі, Г. А. Цыхун, Я. Яшкін, П. А. Міхайлаў. – 1985. – 360 с.

Тураўскі слоўнік 1987 – Тураўскі слоўнік: у 5 т. / АН БССР; Ін-т мовазнаўства імя Я. Коласа – Мінск: Навука и тэхніка, 1982–1987.– Т. 5: С-Я / склад. А. А. Крывіцкі, Г. А. Цыхун, Я. Яшкін [і інш.]. – 1987. – 432 с.

У истоков общности... 1983 – У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов: Сб. науч. тр. / АН УССР; Ин-т философии; отв. ред. В. С. Горский. – Киев: Наук. думка, 1983.

Улащик 1975 – Улащик, Н. Н. Предисловие / Н. Н. Улащик // ПСРЛ. – М., 1975. – Т. 32.

Уния в документах 1997 – Уния в документах: Сб. / сост. В. А. Теплова, В. И. Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997.

Успенский 1982 – Успенский, Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского) / Б. А. Успенский. – М., 1982. – 245 с.

Фасмер 1986 – Фасмер, Макс. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Макс Фасмер. – М.: Прогресс, 1986. – Т. II. (Е – Муж).

Федотов 1952 – Федотов, Г. П. Новый град. Сборник статей / Г. П. Федотов. – Нью-Йорк, 1952.

Филист 1988 – Филист, Г. М. Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия / Г. М. Филист. – Мн., 1988. – 252 с.

Философская 1971 – Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII в. – Минск, 1971.

Философская 1979 – Философская и общественно-политическая мысль в БССР. – Минск, 1979.

Философская 1987 – Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы, исследования. – Минск, 1987.

Флоренский 1990 – Флоренский, П. А. Сочинения. – Т. 2: У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. – М., 1990. – 181 с.

Фрагменты ранних греческих философов 1989 – Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.

Франциск Скорина и его время 1990 – Франциск Скорина и его время: Энцикл. справочник / Белорус. Сов. Энциклопедия; редкол. И. П. Шамякин (гл. ред.) [и др.]. – Минск: БелСЭ, 1990.

Фрейденберг 1998 – Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М.: Восточная литература РАН, 1998. – С. 623–665.

Фресс 1961 – Фресс, П. Приспособление человека ко времени / П. Фресс. // Вопросы психологии. – 1961. – № 1.

Фролов 1988 – Фролов, Э. Д. Рождение греческого полиса / Э. Д. Фролов. – Л., 1988. – С. 33.

Фуко 1996 – Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 207 с.

Хайдеггер 1991 – Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М., 1991. – 190 с.

Хайдеггер 1995 – Хайдеггер, М. О существе и понятии φύσις: Аристотель, «Физика» b – 1. / М. Хайдеггер. – М.: «Медиум», 1995.

Хайдеггер 2003 – Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков, 2003. – 445 с.

Хейзинга 1988 – Хейзинга, Й. Осень средневековья / Й. Хейзинга. – М., 1988. – 539 с.

Хоружий 1988 – Хоружий, С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки / С. С. Хоружий // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1988. – С. 180–201.

Христианство 1993 – Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. – М., 1993. – Т. 1.

Христианство 1995 – Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. – М., 1995. – Т. 2.

Хроника Быховца 1966 – Хроника Быховца. – М., 1966.

Хрэстаматыя 1959 – Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры / склад. А. Ф. Коршунаў. – Минск, 1959.

Цивьян 1975 – Цивьян, Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) / Т. В. Цивьян // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). – М., 1975. – С. 191–213.

Цивьян 1988 – Цивьян, Т. В. Мотив наказания Месяца в сюжете Небесной свадьбы / Т. В. Цивьян // Балто-славянские исследования. – М., 1988. – С. 228–238.

Цивьян 1990 – Цивьян, Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т. В. Цивьян. – М., 1990. – 207 с.

Цукерман 1980 – Цукерман, А. Я. Философская мысль в Белоруссии середины XVIII в. / А. Я. Цукерман. – Минск, 1980. – 111 с.

Цьвікевіч 1993 – Цьвікевіч, А. «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / А. Цьвікевіч. – 2-е выд. – Мінск: «Навука і тэхніка», 1993. – 349, [2] с.

Чаквін 1990 – Чаквін, І. У. Этнаграфія беларусаў эпохі Скарыны: сямейны і грамадскі побыт, матэрыяльная і духоўная культура / І. У. Чаквін // Скарына і яго эпоха / рэд. В. А.Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990.

Чамярыцкі 1969 – Чамярыцкі, В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. Узнікненне і літаратурная гісторыя першых зводаў / В. А. Чамярыцкі. – Мінск: «Навука і тэхніка» 1969. – 191 с.

Чанышев 1970 – Чанышев, А. Н. Эгейская предфилософия / А. Н. Чанышев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970. – 240 с.

Чанышев 1975 – Чанышев, А. Н. Орфизм как элемент античной предфилософии / А. Н. Чанышев // Вестн. МГУ. Сер. VIII, Философия. – 1975. – № 3. – С. 49–57.

Чатырохсотлецьце 1926 – Чатырохсотлецьце беларускага друку: 1525–1925. – Менск, 1926.

Черторицкая 1984 – Черторицкая, Т. В. Стилистическая симметрия в архитектонике торжественных слов Кирилла Туровского / Т. В. Черторицкая // Вопросы сюжета и композиции. – Горький, 1984.

ЧК-1 – Чарадзейныя казкі: у 2 ч. / склад.: К. П. Кабашнікаў, Г. А. Барташэвіч; рэдкал.: В. К. Бандарчык [і інш.]. Мінск: «Навука і тэхніка», 1973–1978. – Ч. І. – 647с.

ЧК-2 – Чарадзейныя казкі: у 2 ч. / склад.: К. П. Кабашнікаў, Г. А. Барташэвіч; рэдкал.: В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: «Навука і тэхніка», 1973–1978. – Ч. ІІ. – 696 с.

Шалькевіч 1999 – Шалькевіч, В. Ф. Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі: навучальны дапаможнік / В. Ф. Шалькевіч. – Мінск, 1999. – 199, [1] с.

Шахматов 1897 – Шахматов, А. А. Киево-Печерский патерик и печорская летопись / А. А. Шахматов. – СПб., 1897. – 50 с.

Шейн 1902 – Шейн, П. Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія Северо-Западнаго края / П. Шейн. – СПб., 1902. – Т. III. – 553 с.

Шимов 2006 – Шимов, Я. Белоруссия: восточноевропейский парадокс / Я. Шимов // Неприкосновенный запас. – 2006. – № 3(47).

Шкялёнак 2003a – Шкялёнак, М. Аб «Тутэйшых» / М. Шкялёнак // Шкялёнак М. Беларусь і суседзі: Гістарычныя нарысы. – Białystok, 2003. – С. 126–131.

Шкялёнак 2003b – Шкялёнак, М. Копныя суды ў Беларусі / М. Шкялёнак // Шкялёнак М. Беларусь і суседзі: Гістарычныя нарысы. – Białystok, 2003. – С. 195–214.

Шпенглер 1993 – Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М., 1993. – Т. I. – 668 с.

Шпенглер 1998 – Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М., 1998. – Т. II. – 668 с.

Штыхаў 1993 – Штыхаў, Г. Вытокі беларускай дзяржаўнасці / Г. Штыхаў // Беларускі гістарычны часопіс. – 1993. – № 1. – С. 25–33.

Штыхаў 2002 – Штыхаў, Г. «Паставіў град Барысаў у сваё імя...» / Г. Штыхаў // Беларускі гістарычны часопіс. – 2002. – № 4.

Шусторович 1968 – Шусторович, Э. М. Хроника Иоанна Малалы и античная традиция в древнерусской литературе / Э. М. Шусторович // ТОДРЛ 23: 1968 –

Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 23: Литературные связи древних славян. – Л., 1968.

Щапов 1861 – Щапов, А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире / А. П. Щапов // Православный собеседник. – 1861. – Апрель, ч. 1. – С. 261–265.

Щапов 1974 – Щапов, Я. Н. Похвала князю Ростиславу Мстиславичу как памятник литературы Смоленска XII в. / А. П. Щапов // Труды отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. – Т. 28.

Эвола 2005 – Эвола, Ю. Оседлать Тигра / Ю. Эвола. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 512 с.

Энцыклапедыя гісторыі Беларусі 1993 – Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: М. В.Біч [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1993. – Т. 1.

Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі 1984 – Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі: у 5 т. / рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелСЭ, 1984. – Т. 1

Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі 1985 – Этнаграфія беларусаў: гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / В. К. Бандарчык, І. У. Чаквін, І. Г. Углік [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985.

Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі 1986 – Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі: у 5 т. – Мінск: БелСЭ, 1986. – Т. 3.

Этнаграфія беларусаў 1989 – Этнаграфія Беларусі: Энцыкл. / Беларус. Сав. Энцыкл.; рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелСЭ, 1989.

Этногенез белорусов 1973 – Этногенез белорусов: тез. докл. на конф. по проблеме «Этногенез белорусов», Минск, 3–6 декабря 1973 г. – Минск, 1973.

Этноконфессиональные процессы в Беларуси 2004 – Этноконфессиональные процессы в Беларуси и формирование патриотизма / А. С. Майхрович, В. И. Бовш, Е. С. Прокошина [и др.]. – 2-е изд. – Минск, 2004.

Этымалагічны слоўнік беларускай мовы 1978 – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы: у 9 т. / АН БССР; Ін-т мовазнаўства імя Я. Коласа. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978–1989. – Т. 1.

Этымалагічны слоўнік беларускай мовы 1985 – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы: у 9 т. / АН БССР; Ін-т мовазнаўства імя Я. Коласа. – Мінск: Навука і тэхніка, 1978–1989. – Т. 3. – С. 73.

Юнг 2002 – Юнг, К. Проблемы души нашего времени / К. Юнг. – СПб., 2002. – 352 с.

Юрганов 1991 – Юрганов, А. Л. У истоков деспотизма / А. Л. Юрганов // История Отечества: люди, идеи, решения. – М.: Политиздат, 1991. – С. 34–75.

Юхо 1991 – Юхо, І. А. Крыніцы беларуска-літоўскага права / І. А. Юхо. – Мінск: Беларусь, 1991. – 238 с.

Юхо 1992 – Юхо, Я. А. Кароткі нарыс гісторыі дзяржавы і права Беларусі: Вучэб. дапаможнік / Я. А. Юхо. – Мінск.: Універсітэцкае, 1992. – 270 с.

Юхо 1996 – Юхо, И. А. Правовая культура / И. А. Юхо // Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX вв. / П. Т. Петриков, Д. В. Карев, А. А. Гусак [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1996. – С. 129–145.

Юхо 1999 – Юхо, Я. А. Копныя суды старажытнай Беларусі / Я. А. Юхо // Юстиция Беларуси. – 1999. – № 4.

Abraham 1904 – Abraham, W. Powstanie organizacyi kościoła łacińskiego na Rusi / W. Abraham. – Lwów : Tow. dla Popierania Nauki Polskiej, 1904. – T. 1. – 418 s.

Alexander 1991 – Alexander, J.C. Real Civil Society: Rethinking Democratic Capitalism in Eastern Europe / J. C. Alexander. – Los Angeles: UCLA, 1991.

Anderson 2002 – Anderson, P. Internationalism: a breviary / P. Anderson // New Left Review. – 2002. – N. 14. – P. 14: 5–25.

Andrzej z Kobylina 1893 – Andrzej z Kobylina. Gadki o składności członków człowieczych z Arystotelesa i też inszych mędrców wybrane: 1535 / wyd. Józef Rostafiński. – Kraków: Akad. Umiejętności, 1893. – 180 s.

Bayun 1994 – Bayun, L. The Legend about the Queen of Kanis: a Historical Source? / L. Bayun // Journal of Ancient Civilisation. – 1994. – Vol. 9. – P. 1–13.

Berry, Epstein 1999 – Berry, E. E. Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication / E. E. Berry, M. N. Epstein. – Basingstoke, 1999.

Biezais 1972 – Biezais, H. Die himmlische Götterfamilie der alten Letten / H. Biezais. – Uppsala, Stockholm: Almquist & Wiksell, 1972. – 593 p.

Būga 1958 – Būga, K. Rinktiniai raštai / K. Būga. –Vilnius, 1958. – T. I. – 505 p.

Chartier 1988 – Chartier, R. Cultural History. Between Practices and Representations / R. Chartier. – Ithaca; New York: Cornell University Press, 1988. – 209 p.

Dolbilov 2006 – Dolbilov, Michail. Stereotypes of the Pole in Russian public discourse: the case of Russification in the empire's in Western region in the mid-nineteenth century / Michail Dolbilov // Words, Deeds and Values. The Intelligesias in Russia and Poland during the Nineteenth and Twentieth Centuries. / ed. by Fiona Bjorling and Alexander Pereswetoff-Morath. – Lund, 2006. – Vol. 22. – P. 68.

Duby 1978 – Duby, Georges. Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme / Georges Duby. – Paris: Gallimard, 1978. – 428 p.

Eberhardt 2006 – Eberhardt, Piotr. Twórcy polskiej geopolityki / Piotr Eberhardt. – Kraków: Arcana, 2006.

Eliade 1984 – Eliade, M. Cosmogonic Myth and «Sacred History» / M. Eliade // Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth / Alan Dundes (ed.). – Berkeley: University of California Press, 1984.

Eliade 2002 – Eliade, M. Od Zalmoksisa do Czyngis-chana / M. Eliade. – W-wa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002. – S. 76–24.

Evarouskij 2006 – Evarouskij, V. B. Польско–российское интеллектуальное соперничество в Беларуси и становление ее национального самосознания (век девятнадцатый): Опыт историко-антропологической реконструкции / V. B. Evarouskij // Words, Deeds and Values. The Intelligencias in Russia and Poland during the Nineteenth and Twentieth Centuries / ed. by Fiona Bjorling and Alexander Pereswetoff-Morath. – Lund, 2006. – Vol. 22. – C. 51–54.

Gawin 2004–2005 – Gawin, D. Warszawa 1944: oślepiający blask wolności / D. Gawin // Teologia Polityczna. – 2004–2005. – Vol. 2. – S. 19–31.

Geertz 1973 – Geertz, Clifford. The Interpretation Of Cultures / Clifford Geertz. – New York: Basic Books, 1973. – 470 p.

Giorgi 2005 – Giorgi, A. Remaining Challenges for Humanistic Psychology / A. Giorgi // Journal of Humanistic Psychology. – 2005. – Vol. 45. – N. 2. – P. 204–216.

Glotz 1904 – Glotz, G. L'ordalie primitive dans la Grèce primitive. Etude de droit et de mythologie / G. Glotz. – Paris, 1904. – P. 25–38.

Hartog 1988 – Hartog, F. The mirror of Herodotus: the representation of the other in the writing of history / F. Hartog. – Berkeley: University of California Press, 1988. – 386 p.

Haudry 1979 – Haudry, J. L'indo-européen / J. Haudry. – Paris: Presses universitaires de France, 1979. – 127 p.

Heidegger 1966 – Heidegger, M. Discourse on thinking / M. Heidegger. – New York: Harper & Row, 1966. – 93 p.

Hennenberger 2001 – Hennenberger, C. Erclerung der preussischen grössern Landtaffel oder Mappen / C. Hennenberger // Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė Norbertas Vėlius. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos Institutas, 2001. – T. II: XVI amžius.

Hobsbawm 1989 – Hobsbawm, E. Mitteleuropa, Politik und Kultur. Festrede zur Eröffnung des Internationalen Brucknerfestes / E. Hobsbawm. – Linz, 1989.

Hobsbawm 1991 – Hobsbawm, E. Austria and Central Europe / E. Hobsbawm // Lettre Internationale. Hungarian edition. – 1991. – N. 3. – P. 1–3.

Jedlicki 2002 – Jedlicki, J. Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują: studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku / J. Jedlicki. – Wyd. 2 popr. – W–wa: «W.A.B.», «Cis», 2002. – 438 s.

John Paul II (Pope) 1985 – John Paul II (Pope). Encyclical epistle slavorum apostoli of the Supreme Pontiff John Paul II to the bishops, priests and religious families and to all the Christian faithful in commemoration of the eleventh centenary of the evangelizing work of saints Cyril and Methodius / John Paul II. – [Electronic resource]. – Mode of access: Рэжым доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli_en.html. – Date of access:June 2, 1985.

Krappe 1931–1932 – Krappe, A. H. Les dieux jumeaux dans la religion germanique / A.H. Krappe // Acta Philologica Scandinavica. Tidsskrift for Nordisk Sprogforskning. – 1931–1932. – Bd. VI.

Kuiper 1970 – Kuiper, F. B. J. Cosmogony and Conception: A Query / F. B. J. Kuiper // History of Religions. – 1970. – Vol. 10. – N. 2. – P. 91–138.

Laurinkienė 2003 – Laurinkienė, N. Das Thema der Kosmogonie in litauischen Folklorenarrativen / N. Laurinkienė // Studia Mythologica Slavica. – 2003. – N. 6. – P. 249–265.

Lietuvos Metrika 1994 – Lietuvos Metrika = Lithuanian Metrica = Литовская метрика. – Vilnius: Mokslo ir enciklopediju 1-k1a, 1994. – Kn. 8.

Lincoln 1975 – Lincoln, B. The Indo-European Myth of Creation / B. Lincoln // History of Religions. – 1975. – Vol. 15. – N. 2. – P. 121–145.

Lincoln 1981 – Lincoln, B. The Lord of the Dead / B. Lincoln // History of Religions. – 1981. – Vol. 20. – N. 3. – P. 224–241.

Lüders 1951 – Lüders, H. Varuna: in 2 вd. / H. Lüders. – Göttingen, 1951. – Bd. 1.

M D S 1909 – M D S. Tutejsi mówiący po prostemu // Litwa. – 1909. – № 22. – S. 316.

Mickiewicz 1955 – Mickiewicz, A. Dzieła / A. Mickiewicz / комitet redakcyjny: przewodniczący: Julian Krzyżanowski. – T. 1: Wiersze. – T. 2: Powieści poetyckie. – T. 3: Utwory dramatyczne. – T. 4: Pan Tadeusz. – T. 5–7: Pisma prozą. – T. 8–11: Literatura słowiańska. – T. 12: Trybuna ludów. – T. 13: Pisma różne. – T. 14–16: Listy. – W-wa: Czytelnik, 1955.

Mieroszewski 1997 – Mieroszewski, Juliusz. Finał klasycznej Europy / Juliusz Mieroszewski / wybrał, opracował i wstępem opatrzył Rafał Habielski. – Lublin, 1997.

Narbutt 1835 – Narbutt, T. Dzeje starożytne narodu Litewskiego / T. Narbutt. – T. 1: Mitologia litewska / przez Teodora Narbutta. – Wilno: A. Marcinowski, 1835. – 482 s.

Nestle 1940 – Nestle, W. Vom mythos zum logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates / W. Nestle. –Stuttgart: A. Kröner, 1940. – 275 p.

Orzeszkowa E. Nad Niemnem / E. Orzeszkowa. – Warszawa: Czytalnik, 1968. – 551 s.

Parpola 2005 – Parpola, A. The Nâsatyas, the chariot and Proto-Aryan religion / A. Parpola // Journal of Indological Studies. – 2005. – N. 16–17. – P. 1–63.

Pauwels 1979 – Pauwels, L. La droite aujourd'hui / L. Pauwels. – Paris, 1979.

Plokhu 2006 – Plokhy, S. The Origins of the Slauic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine and Belarus / S. Plokhy. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 379 s.

Pollard 1997 – Pollard, N. Evangelism Made Slightly Less Difficult: How to Interest People who Aren't Interested / N. Pollard. – Inter-Varsity Press, 1997. – 178 p.

Pomianowski 2004 – Pomianowski, J. Na wschód od Zachodu: jak być z Rosją? / J. Pomianowski. – W-wa: Rosner & Wspólnicy, 2004. – 375, [1] s.

Prochaska 1904 – Prochaska, A. Czy istniał Krywe na Litwie / A. Prochaska // Kwartalnik Historyczny. – 1904. – T. XVIII. – S. 3–4.

Radzik 2000 – Radzik, R. Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową: Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX st. / Ryszard Radzik. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2000. – 301 s.

Ricoeur 1984 – Ricoeur, P. Time and Narrative / P. Ricoeur / translated by K. McLaughlin and D. Pellauer. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984. – Vol. 1. – 350 p.

Robbins 2005 – Robbins, Brent Dean. A Reading of Kuhn in Light of Heidegger as a Response to Hoeller's Critique of Giorgi / Brent Dean Robbins // Janus Head. – 1998. – Vol. 1. – N. 1. – P. 2–35.

Schama 1995 – Schama, S. Landscape and memory / S. Schama. – New York: A. A. Knopf: Distributed by Random House, 1995. – 652 p.

Schmitt 1967 – Schmitt, R. Dichtung und Dichersprache in indogermanischer Zeit / R. Schmitt. – Wiesbaden, 1967.

Schmitt 2007 – Schmitt, C. The concept of Political / C. Schmitt, G. Schwab. – University of Chicago Press, 2007.

Scott 1930a – Scott, K. Drusus, Nicknamed «Castor» / K. Scott // Classical Philology. – 1930. – Vol. 25. – N. 2. – P. 155–161.

Scott 1930b – Scott, K. The Dioscuri and the Imperial Cult / K. Scott // Classical Philology. – 1930. – Vol. 25. – N. 4. – P. 379–380.

Sipiora 1991 – Sipiora, M. Heidegger and epideictic discourse: The rhetorical performance of meditative thinking // Philosophy today. – 1991. – P. 239–253.

Šimėnas 1994 – Šimėnas, V. Legenda apie Videvutį ir Brutenį (legendos šaltinių klausimu) / V. Šimėnas // Prūsijos kultūra. – Vilnius, 1994. – P. 18–63.

Słownik ludowych stereotypów językowych 1980 – Słownik ludowych stereotypów językowych: zeszyt próbny / oprac. zespół w składzie Jan Adamowski [et al.]; Centrum Informacji Naukowej Problemu Węzłowego. – T. 1. – Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, 1980. – 274, [1] s.

Sztompka 1992 – Sztompka, P. Civilizational competence: A prerequisite of post-Communist transition (1992) / P. Sztompka. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.friends-partners.ru/newfriends/audem/audem92/Sztompka.html. – 13 чэрвеня 2000.

Taku 1996 – Taku, Sh. Central European Discourses from Historical Perspective / Sh. Taku // The Emerging New Regional Order in Central and Eastern Europe. – Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1996. – P. 29–46.

Tatarkiewicz 1989 – Tatarkiewicz, Wł. Historia estetyki / Wł. Tatarkiewicz. – Wyd. 4. – W-wa: «Arkady», 1989. – T. 2: Estetyka średniowieczna. – 288 s.

Todorova 1994 – Todorova, M. The Balkans: From Discovery to Invention / M. Todorova // Slavic Review. – 1994. – Vol. 53. – N. 2. – P. 453–482.

Tomicki 1976 – Tomicki, R. Słowianski mit kosmogoniczny / R. Tomicki // Etnografia Polska. – 1976. – T. XX. – Z. 1. – S. 47–97.

Tomicki 1979 – Tomicki, R. Ludowa kosmogonia dualistyczna słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia / R. Tomicki // Etnografia Polska. – 1979. – T. XXIII. – Z. 2. – S. 169–184.

Tuzowa 2005 – Tuzowa T. Sartre: Bycie jest tym, na co się ważymy / Przełoż z języka rosyjskego E. Matuszczyk. // Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria. Rocznik 14. Numer 4 (56). Polska Akademia nauk. Komitet nauk filozoficznych. Instytut filozofii i socjologii. – Warszawa, 2005. – S. 165–177.

Unge [et al.] 2006 – Unge, Wilhelm, Zamarlik, Monika, Mączka, Marcin, Fudala, Piotr, Tobiczyk, Mateusz, Wojcieszak, Łukasz. Polish-Russian Relations in an Eastern Dimension Context / Wilhelm Unge [et al.] // FOI-R–2008-SE. – 2006. – 107 p. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www2.foi.se/rapp/foir2008.pdf.

Universal Witolda 1910 – Universal Witolda w sprawie chrzystu Litwinów i Rusinów // Kościól Zamkowy czyli katedra wielenska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym rozwoju. Część druga, źrodła historyczne na postawie aktów kapitulnych i dokumentów historycznych. Opracował Jan Kurczewski. – Wilno: MCMX, 1910. – S. 23.

Vaitkevičius 2003 – Vaitkevičius, V. Alkai: baltų šventviečių studija / V. Vaitkevičius. – Vilnius: Diemedžio leidykla, 2003. – 319 p.

Wąsik 1923 – Wąsik, W. Sebastjan Petrycy z Pilzna i epoka (ze studjów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa) / W. Wąsik. – W-wa: Druk Zakładów Graficznych E. i K. Koziańskich, 1923–1935.

White 1973 – White, H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe / H. White. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973. – 448 p.

White 1987 – White, H. The content of the form: Narrative discourse and historical representation / H. White. – Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1987. – 244 p.

Навуковае выданне

Евароўскі Валерый Барысавіч і інш.
Майхровіч Альфрэд Сцяпанавіч,
Новікаў Васілій Мікалаевіч,

ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

Том 1
Эпоха Сярэднявечча

Рэдактар *І. Л. Дзмітрыенка*
Мастацкі рэдактар *В. А. Жаховец*
Тэхнічны рэдактар *Т. В. Лецьен*
Камп'ютэрная вёрстка *В. Л. Смольская*

Падпісана ў друк 00.00.2008 г. Фармат 60×90$^{1}/_{16}$. Папера афсетная № 1.
Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 00,00.
Ум. фарб. адб. 00,00. Ул.-выд. арк. 00,0. Тыраж 000 экз. Заказ 000.

Рэспубліканскае унітарнае прадпрыемства «Выдавецкі дом «Беларуская навука».
ЛИ № 02330/0131569 ад 11.05.2005 г. 220141, г. Мінск, вул. Ф. Скарыны, 40.

Г **Гісторыя** філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча / В. Б. Евароўскі [і інш.]; рэд. кал.: В. Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – ххх с.

ISBN 978-985-08-0967-4.

Першы том шасцітомнага выдання «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» прысвечаны разгляду асноўных этапаў айчыннай інтэлектуальнай гісторыі ў эпоху Сярэднявечча. Вялікая ўвага надаецца пытанням метадалогіі гісторыка-філасофскіх даследаванняў, узнаўляюцца базавыя фрагменты прадфіласофскага (міфалагічнага) светапогляду продкаў беларусаў, аналізуюцца візантыйскія, паўднёва-славянскія і заходнееўрапейскія вытокі айчыннай філасофскай спадчыны, а таксама корпус пісьмовых помнікаў Полацкіх, Смаленскіх і Тураўскіх земляў. Разглядаюцца філасофскія, этычныя і эстэтычныя аспекты творчасці Кірылы Тураўскага, Еўфрасінні Полацкай, Клімента Смаляціча, Аўрамія Смаленскага і інш.

Прызначаецца спецыялістам у галінах філасофіі, гісторыі культуры, культуралогіі, палітычных і сацыяльных навук, а таксама ўсім, хто неабыякавы да айчыннай інтэлектуальнай спадчыны.

УДК 821.161.3.09:82(4).09”18/19”
ББК 83.3(4Беи)